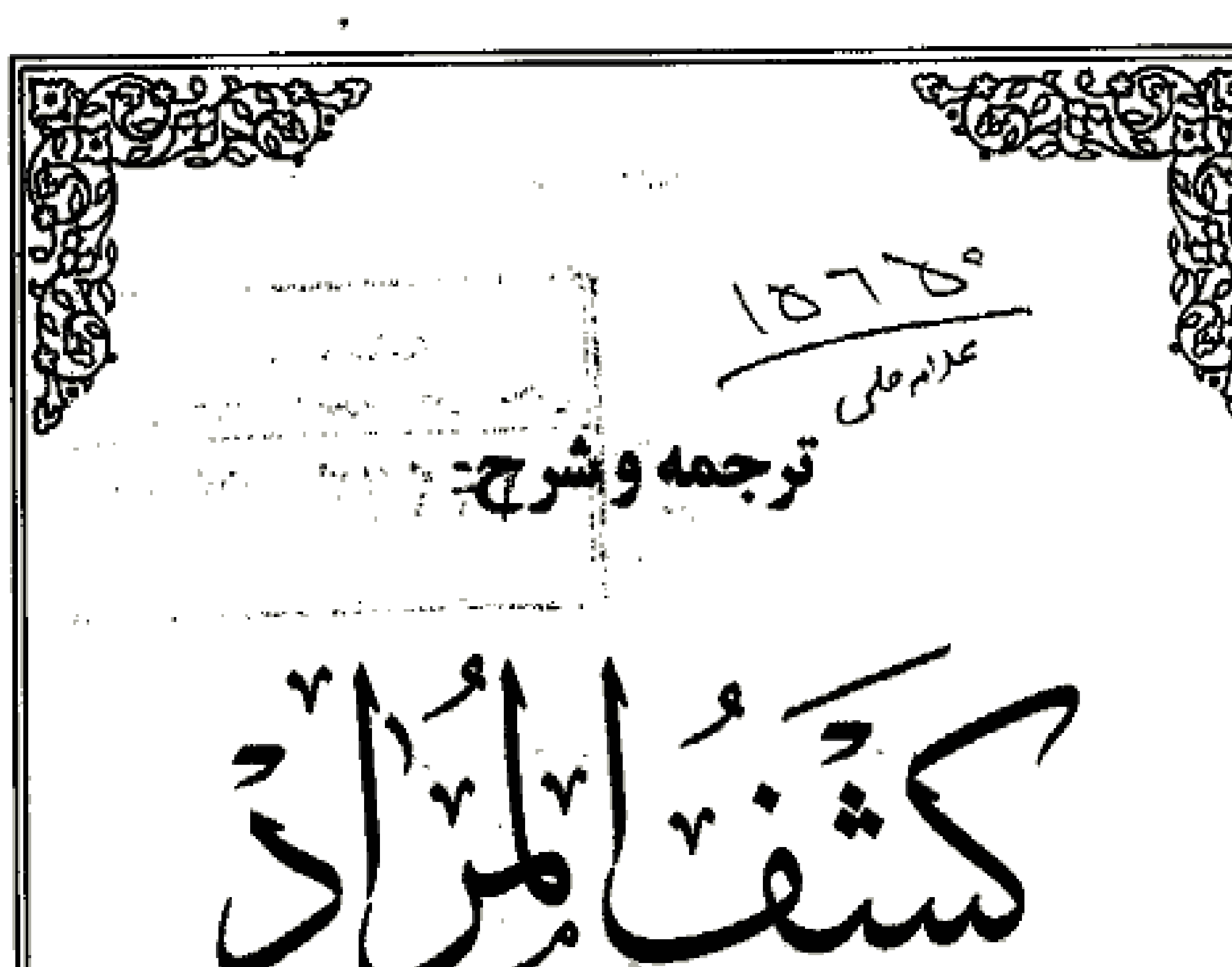


ترجمه و شرح



جلد اول

دکتر علی شیروانی



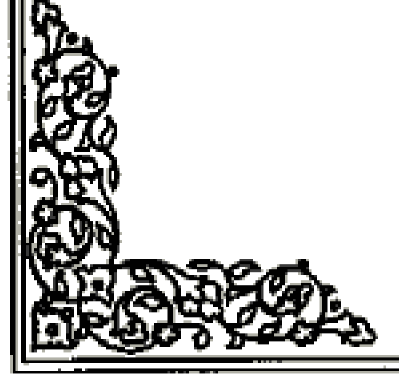
ترجمه و شرح:

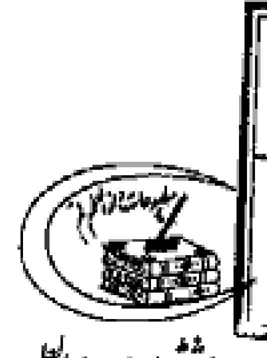
کشف المراد



«جلد اول»

دکتر علی شیروانی





ترجمه و توضیح کشف المراد(جلد ۱)

ترجمه : علی شیروانی
ناشر / مؤسسه انتشارات دارالعلم
تیراژ / ۱۵۰۰ جلد
قیمت / ۲۰۰۰ تومان
نوبت چاپ / سوم ۱۳۸۸
قطع و صفحه / وزیری ۲۵۲ صفحه

دفتر مرکزی / قم خیابان ارم، مقابل کوچه ۲۰، پلاک ۳۵۷
تلفن / ۹ - ۷۷۴۴۲۹۸ فکس / ۷۷۴۱۷۹۸، تلفن انبار / ۲۹۱۰۱۷۷
دفتر تهران / خیابان انقلاب، ۱۲ فروردین، ساختمان تجاری ناشران
طبقه همکف شماره ۱۸ / ۱۶ تلفن: ۶۶۹۷۲۸۰۹-۶۶۹۵۵۴۰۵

چاپ / شرکت چاپ قدس قم، تلفن ۷۷۳۱۳۵۴ فکس ۷۷۴۲۴۴۳

www.darolelm.com

شابک ۰-۵۸-۷۶۹۹-۹۶۴-۹۷۸ دوره ٤ -۶۳-۷۶۶۹-۹۶٤-۹۷۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

مکتوب حاضر ترجمه و شرح مباحث کلامی کتاب شریف کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، مشتمل بر مقصد سوم تا ششم است. مقصد اول (در باب امور عامه) و دوم (در باب جواهر و اعراض) کشف المراد، امروزه از مدار درس و بحث خارج، و متون فلسفی‌ای مانند بدایةالحکمة، نهایةالحکمة و شرح منظومه جایگزین آن شده است، و به همین دلیل نیز از ترجمه و شرح آن قسمت صرف‌نظر کردم.

در معرّفی اهمیّت کشف المراد به آنچه استاد بزرگوارم علّامه حسن زادهٔ آملی بیان فرموده بسنده می‌کنم و تنها یادآور می‌شوم که علی‌رغم اهمیّتِ این کتاب شریف، تاکنون ترجمه‌ای از آن به زبان فارسی عرضه نشده است و یاد دست کم، بنده سراغ ندارم.

روش نگارنده در این مکتوب به صورت شرح مزجی، شبیه همان شیوه‌ای است که در ترجمه و شرح نهایةالحکمة و لمعهٔ دمشقیه بکار بسته‌ام، یعنی توضیحات مورد نظر و نکات افزودنی داخل علامت [ ] در میان ترجمه و یا به صورت پاورقی آمده است. امیدوارم این نوشته علاقه‌مندان علم کلام را به کار آید. خدای بزرگ را شاکرم که توفیق انجام این مهم را به این کمترین عنایت کرد. دعای خیر شما همیشهٔ توشهٔ راهم بوده است.

و آخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمین

علی شیرانی - حوزهٔ علمیه قم
آذرماه ۸۲
Shirvani@hawzeh.com


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سخنی از علامه حسن زادهٔ آملی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

الحمد لمن لانفاد لکلماته والصلوة علی من شرف الصلاة بالصلاة علیه و آله تراجم آیاته.

صاحبان بصیرت و بینایی می‌دانند و هیچ شک و تردیدی درش نیست که کتاب تجریدالاعتقاد از نوشته‌های سلطان محققان، خواجه نصیرالدین طوسی ـ رضوان‌الله تعالی علیه ـ اصل و اساس کتاب‌های کلامی و رهبر آنهاست. تجریدالاعتقاد، اصول مسایل علم کلام را به زیباترین ترتیب و نیکوترین نظام در بر دارد، و چنان است که نه پیش از آن کسی نظیر آن را آورده و نه پس از آن، همتایی برایش می‌توان یافت، بلکه جملگی بر خوان آن نشسته‌اند.

کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، از تألیفات علامهٔ علی‌الاطلاق، گویاترین شرح بر این کتاب است، چنان که نخستین آنها نیز هست؛ و فاضل شارح، جناب قوشجی در بارهٔ آن سخنی منصفانه و نیکو گفته است: «اگر کشف‌المراد نبود ما مقصود تجریدالاعتقاد را درنمی یافتیم.»

... کتاب کشف‌المراد و شرح خواجه بر اشاراتِ [بوعلی سینا] از همان هنگام

تألیف تا کنون مورد توجه ارباب علوم عقلی و زبانزد اصحاب تحصیل در نقاط گوناگون بوده است. اینک هفت قرن می‌گذرد و این دو کتاب همچنان در رأس کتاب‌های درسی کلامی و حکمت مشاء می‌درخشد، و با وجود گذشت مدتی مدید از زمان تألیف آن دو، کسی همانند آن را نیاورده است، بلکه همگان مباهات می‌کنند که آن را بیاموزند یا بیاموزانند. آری، برخی تعلیقات روشنگری بر پاره‌ای مباحث آن افزوده‌اند، و یا شرحی تفصیلی بر آن نگاشته‌اند.

... استاد ما علّامه شعرانی ـ قدس‌سرّه الشریف ـ به کتاب تجرید و کشف‌المراد توجهی تامّ داشت و سرانجام بر تجرید به زبان فارسی، شرحی سودمند و پر فایده نگاشت، که چاپ شده و علاقه‌مندان از آن بهره می‌برند.

سفارش‌های مکرّر ایشان در لابلای سخنان سترگش در حضور پر فیضش، به توجه و عنایت به این کتاب شریف، یعنی کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد هرگز از یادم نمی‌رود.*

* این مقدمه، ترجمهٔ بخشی از کلام ایشان در سرآغاز کشف‌المراد چاپ مؤسسه نشر اسلامی است.

في إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره

و فيه فصول : الأوّل

في وجوده تعالى

الموجود إن كان واجباً و إلّا استلزمه، لاستحالة الدور و التسلسل.

أقول : يريد إثبات واجب‌الوجود تعالى و بيان صفاته و ما يجوز عليه و ما لا يجوز و بيان أفعاله و آثاره، و ابتدأ بإثبات وجوده، لأنّه الأصل في ذلك كلّه.

و الدليل على وجوده أن نقول: هنا موجود بالضرورة، فإن كان واجباً فهو المطلوب، و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجباً فالمطلوب، و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود، فإن كان واجباً فالمطلوب، و إن كان ممكناً تسلسل أو دار و قد تقدّم بطلانهما.

و هذا برهان قاطع أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهيد﴾ و هو استدلال لمّي.

و المتكلمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا: العالم حادث فلابدّ له من محدِث، فلو كان محدَثاً تسلسل أو دار و إن كان قديماً ثبت المطلوب لأنّ القدم يستلزم الوجوب.

و هذه‌الطريقة إنّما تتمشى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنّف ﷺ على هذه.

اثبات صانع تعالی، صفات و آثار او

فصل اوّل

اثبات هستی صانع

متن: موجود اگر واجب باشد [مطلوب ما ثابت است] وگرنه [ممکن می‌باشد و موجودی که ممکن است] مستلزم واجب خواهد بود، [یعنی ممکن بدون واجب نخواهد بود]، به خاطر محال بودن دور و تسلسل.

شرح: مؤلف [در اینجا] می‌خواهد وجود واجب‌الوجود تعالی را اثبات کرده، صفات او را و این را که چه چیزهایی بر او جایز و چیزهایی غیر جایز است و نیز افعال و آثار او را بیان دارد. مؤلف سخن خود را با اثبات وجود واجب آغاز کرد، زیرا این بحث پایهٔ مباحث بعدی به شمار می‌رود.

دلیل بر وجود واجب تعالی آن است که بگوییم: در خارج بالضرورة موجودی تحقق دارد. پس آن موجود اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت است، زیرا در مقام اثبات این هستیم که در عالم هستی واجب‌الوجودی تحقق دارد، و اگر ممکن باشد، آن موجودِ ممکن بالضرورة نیازمند علّت و مؤثرِ موجودی است [که هستی خود را وامدار اوست.] پس آن علّت و مؤثر اگر واجب باشد مطلوب ما ثابت است، و اگر ممکن باشد تسلسل و یا دور لازم خواهد آمد، که بطلان آن در بحث‌های پیشین بیان شد.

این استدلال، برهان استواری است که در قرآن کریم در ضمن این آیه به آن اشاره شده است: «او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید؛ آیا این بس نیست که پروردگار تو بر هر چیزی گواه و آگاه است.» (فصلت/۵۳) این استدلال از نوع استدلال لمّی [= سیر از علّت به معلول] است.

متکلمان [برای اثبات واجب تعالی] راه دیگری را پیموده‌اند، به این صورت که:

عالم حادث است [= نبوده و سپس پدید آمده است]، پس باید پدید آورنده‌ای داشته باشد. حال اگر آن پدیدآورنده، خود نیز [حادث باشد و] پدید آورنده‌ای داشته باشد [و هرگز به یک موجود قدیم که بی‌نیاز از پدید آورنده باشد، نرسیم] تسلسل و یا دور لازم می‌آید. و اگر آن پدید آورنده قدیم باشد [= موجودی که همیشه و در همهٔ زمانها بوده است و هرگز زمانی نبوده که او در آن زمان معدوم باشد] مطلوب ما ثابت می‌شود، زیرا قدیم بودن مستلزم واجب بودن است، [و هر موجود قدیمی واجب نیز هست.]

از آنجا که این استدلالِ متکلمان بر اثبات واجب تعالی تنها با استمداد از بیان نخست [که متعلق به حکیمان است] تمام می‌شود، مؤلف آن را [= استدلال حکیمان را] بر این [= استدلال متکلمان] ترجیح داد و برگزید.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني

في صفاته تعالىٰ

و فيه مسائل: المسألة الأُولىٰ: في أنّه تعالى قادرٌ

قال: الثاني في صفاته. وجودُ العالم بعد عدمه يَنفي الإيجابَ.

أقول: لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالىٰ، و ابتدأ بالقدرة.

والدليل علىٰ أنه تعالى قادر أنّا قد بيّنا أنّ العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجَباً لزم حدوثُه أو قِدَمُ ما فرضناه حادثاً، أعني العالم، و التالي بقسميه باطل.

بيان الملازمة: أنّ المؤثّر الموجَب يستحيل تخلف أثره عنه، و ذلك يستلزم إمّا قدم العالم و قد فرضناه حادثاً، أو حدوث المؤثر و يلزم التسلسل، فظهر أنّا المؤثر للعالم قادر مختار.

فصل دوم

صفات صانع تعالى

- ۱ -

صانع تعالى قادر[۱] است

متن: فصل دوم در صفات صانع تعالى است. هستى عالم پس از نيستى آن

۱ـ مقصود از قدرت در اينجا فاعل مختار بودن است در برابر فاعل موجب.

[= اینکه عالم ابتدا نبوده و سپس پدید آمده است، یعنی حادث زمانی بودن عالم] ایجاب را [= فاعل موجب بودنِ خدای متعال را] نفی می‌کند.

شرح: مؤلف چون از بحث اثبات وجود صانع تعالی فراغت یافت [و آن بحث را به پایان برد]، به اثبات عقلانیِ [= اثبات از راه دلیل و برهان] صفات واجب تعالی پرداخت؛ و بحث خود را از صفت قدرت آغاز کرد.

دلیل بر قادر بودن صانع تعالی آن است که ما [در بحث پیشین] بیان داشتیم که عالم حادث است؛ حال علتِ مؤثر و پدید آورنده عالم اگر فاعل موجب باشد لازم می‌آید که یا آن علت حادث باشد و یا آنچه ما فرض کردیم حادث است، یعنی عالم، قدیم باشد. و تالی [حادث بودنِ علتِ پدیدآورندهٔ عالم، یا قدیم بودن عالم] با هر دو قسمش باطل است.

بیان ملازمه [یعنی اینکه: فاعل موجَب بودن صانع تعالی مستلزم آن است که یا او حادث باشد و یا اینکه عالم قدیم باشد] آن است که اگر مؤثر موجَب باشد هرگز اثر و فعلش از او تخلّف نمی‌کند؛ [به بیان دیگر، هر زمان مؤثر موجَب تحقق داشته باشد، معلول و اثر او نیز موجود خواهد بود؛ و محال است در یک مقطع زمانی علّتِ موجَب وجود داشته باشد و معلولش وجود نداشته باشد]، و این امر مستلزم یکی از این دو امرِ است: ۱) قدیم بودنِ عالم؛ در حالی که ما فرض کردیم عالم حادث است؛ ۲) حادث بودنِ علّت پدیدآورندهٔ عالم؛ که مستلزم تسلسل است. از این جا آشکار می‌گردد که علّت پدیدآورندهٔ عالم قادر و مختار است.

قال : والواسطةُ غيرُ معقولةٍ.

أقول : لما فرغ من الاستدلال علىٰ مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها.

و تقرير هذا السؤال أن يقال: دليلكم يدل علىٰ أنّ مؤثر العالم مختار و ليس يدل على

أنّ الواجب مختار بل جاز أن یکون الواجب تعالیٰ موجِباً لذاته معلولاً، یؤثر في العالم علی سبیل الاختیار.

و تقریر الجواب: أنّ هذه‌الواسطة غیر معقولة، لأنّا قد بیّنا حدوث العالم بجملته و أجزائه، والمعنی بالعالم کل موجود سویٰ‌اللّٰه تعالی، و ثبوت واسطة بین ذات‌اللّٰه تعالیٰ و بین ما سواه غیر معقول.

متن: واسطه [میان واجب تعالی و عالم] معقول نیست.

شرح: مؤلف چون از اقامهٔ دلیل بر مطلوب خود [= قادر بودن صانع تعالی] فراغت یافت و به ذکر اعتراض‌های گونه‌گون کسانی که خداوند را فاعل موجب می‌دانند و بیان پاسخ این اعتراض‌ها پرداخت.

تقریر اشکال: دلیل شما اثبات می‌کند که مؤثر و علّت پدید آورندهٔ عالمْ مختار است، اما اثبات نمی‌کند که واجب تعالی مختار باشد؛ بلکه این احتمال باقی است که واجب تعالی لذاته و به نحو ایجابی معلولی را پدید آورده باشد و آن معلول علّتِ پدیدآورندهٔ عالم به نحو اختیاری باشد. [حاصل اشکال آن است که می‌توان چنین فرض کرد که واجب تعالی فاعلِ موجَب است نه مختار؛ و بنابراین ذات او اقتضای پدیدآوردن معلولی را دارد. اما این معلول، که علّت مباشر در پیدایش عالم است، فاعل مختار می‌باشد و عالم را با اراده و اختیار آفریده است نه به نحو ایجابی. طبق این فرض، واجب تعالی قدیم و فاعلِ موجب است، و عالم حادث می‌باشد. و صادر اول (معلول بی‌واسطهٔ واجب تعالی) واسطه در آفرینش عالم است.]

تقریر پاسخ: [در این اشکال فرض شده است که میان اللّه و ماسوی‌اللّه واسطه‌ای وجود دارد؛ اما] وجود این واسطه غیر معقول [و باطل] است؛ چون ما بیان کردیم که مجموع عالم با همهٔ اجزای آن حادث است و مقصود از عالم هر موجودی جز خدای متعال است، و ثبوت واسطه میان ذات خدای متعال و

ماسوای او نامعقول است. [چون آن واسطه، هر چه باشد، جزء ماسوی‌اللّه و در زمرهٔ عالم است و از این رو حادث می‌باشد؛ حال آنکه طبق آنچه در اشکال آمده است، این واسطه باید قدیم باشد.]

قال: و يُمكنُ عروضُ الوجوبِ والامكانِ لِلأَثرِ باعتبارَيْنِ.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، و تقريره: أنّ المؤثر إما أن يستجمع جميع الجهات المؤثرية أولا.

فإن كان الأوّل كان وجود الأثر عنه واجباً، و إلاّ لافتقر ترجيحه إلىٰ مرجح زائد، فلا تكون الجهات بأسرها موجودة، هذا خلف، أو لزم الترجيح من غير مرجح و هو باطل بالضرورة.

و إن لم يكن مستجمعاً لجميع الجهات استحال صدور الأثر عنه.

و حينئذ لا يمكن تحقق القادر، لأنه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك، و على تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل، فلا تتحقق المكنة من الطرفين.

و تقرير الجواب: أنّ الأثر تعرض له نسبتا الوجوب والإمكان باعتبارين، فلا يتحقق الموجَب و لا يلزم الترجيح من غير مرجح. و بيانه أنّ فرض استجماع المؤثر جميع ما لابد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود و العدم بالنسبه إليها، و مع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه، و حينئذ يجب الفعل بعد هما نظراً إلىٰ وجود الداعي و القدرة، و لا تنافي بين هذا الوجوب و بين الإمكان نظراً إلىٰ وجود القدرة و الاختيار.

و هذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار، فإنّه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع و لا ينافي الاختيار.

و بهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين في قولهم: القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لالمرجح.

متن: و امکان آن هست که نسبت وجوبی و نسب امکانی، هر یک به اعتبار خاصی، بر اثر عارض شود.

شرح: این عبارت پاسخ اعتراض دیگری است [بر قادر بودن واجب تعالی.]

تقریر اشکال[1]: علّت پدیدآورنده از دو حال بیرون نیست: ۱) همهٔ جهات مؤثر بودن را در بر دارد، [یعنی همهٔ شرایط و زمینه‌های لازم برای صدور فعل در او محقق است و همهٔ موانع نیز منتفی است.] ۲) همهٔ جهات مؤثر بودن را در بر ندارد.

در فرض نخست، صدور و تحقق اثر از او واجب و ضروری خواهد بود [و بالضرورة معلول او تحقق خواهد یافت]؛ زیرا اگر چنین نباشد [یعنی صدور معلول از او ضروری نباشد، صدور آن ممکن خوهد بود و در نتیجه] ترجیح صدور معلول [بر عدم صدور آن] نیازمند مرجحِ زائد خواهد بود، پس چنین نیست که همهٔ جهات [و شرایط مؤثر بودن] موجود باشد و این خلاف فرض است. [چون فرض ما آن بود که علّت پدید آورنده همهٔ جهات مؤثر بودن را در بر دارد.]

و اگر علّت پدیدآورنده همهٔ جهات مؤثر بودن را در بر نداشته باشد [= فرض دوم] صدور اثر از او محال خواهد بود، [چون صدور اثر متوقف بر امری است که در او تحقق ندارد، و به بیان دیگر او علّت تامهٔ معلول مفروض نیست و اگر علّت تامهٔ یک معلول تحقق نداشته باشد، هرگز آن معلول تحقق نخواهد یافت.]

با توجه به مطالب یاد شده دانسته می‌شود که تحقق قادر محال است؛ [یعنی

۱ـ در این اشکال فاعل مختار به طور کلی نفی می‌شود و نتیجه گرفته می‌شود که هیچ فاعلی، قادر و مختار نیست، زیرا هر فاعلی که فرض شد نسبت به فعل و کار خود از دو حال بیرون نیست، یا همهٔ شرایط کار در او فراهم است، که در این صورت قهراً فعل از او صادر می‌شود و صدور فعل از او ضروری و جبری است و در نتیجه او فاعل مجبور خواهد بود؛ و یا همهٔ شرایط کار در او فراهم نیست که در این صورت چیزی از او صادر نمی‌شود و فعلی از او تحقق نمی‌یابد و در نتیجه مجبور به ترک فعل خواهد بود.

هیچ علّتی نمی‌شود که قادر و مختار باشد،] زیرا علّت مفروض [یا علّت تامهٔ معلولِ خود است و همهٔ جهات مؤثر بودن را در بر دارد و یا علّت تامهٔ معلول خود نیست و برخی از جهات مؤثر بودن را فاقد می‌باشد.] اگر همهٔ جهات مؤثر بودن در او محقق باشد ترک ایجاد [یعنی پدید نیاوردن و ایجاد نکردنِ معلول] ممتنع می‌باشد، و اگر برخی از جهات مؤثر بود منتفی باشد ایجاد کردن [و پدید آوردنِ معلول] ممتنع خواهد بود. بنابراین، در هیچ حالی قدرت بر دو طرفِ [فعل و ترک، یا ایجاد و عدم ایجاد] تحقق ندارد، [بلکه هر علّتی یا به گونه‌ای است که بالضرورة ایجاد می‌کند و یا به گونه‌ای است که بالضرورة ترک می‌کند.]

تقریر پاسخ: نسبت وجوب و نسبت امکان می‌تواند به دو اعتبار بر اثر عارض شود، [و صدور معلول از علّت می‌تواند به یک لحاظ، ممکن و به لحاظ دیگر واجب و ضروری باشد]، و از این رو [هیچ کدام از دو تالی فاسد مذکور در کلام اشکال کننده لازم نمی‌آید]، پس نه فاعل، موجب خواهد بود و نه ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید. بیان مطلب آن است که فرض اینکه علّت مؤثر، همهٔ شرایط لازم برای مؤثر بودن را در بر داشته باشد به آن است که مؤثرِ مختار را با قدرتش ـ که نسبت دو طرف وجود و عدم به آن یکسان است ـ و همراه با داعی او ـ که یکی از دو طرف وجود و یا عدم را ترجیح می‌دهد ـ اخذ و اعتبارکنیم، و در این صورت پس از در نظرگرفتن قدرت و داعی، صدور فعل واجب خواهد بود، به خاطر وجود داعی و قدرت. و این وجوب و ضرورت [که به فعل نسبت داده شد] با امکانِ فعل با نظر به مجرّد قدرت و اختیار، منافاتی ندارد. [یعنی وقتی فاعل را از آن نظر که مختار است لحاظ می‌کنیم، با قطع نظر از وجود یا عدم وجود داعی، صدور فعل از او ممکن و نسبت فعل به او نسبت امکانی خواهد بود. و این نسبت امکانی با آن نسبت وجوبی قابل جمع است، چون اعتبارها متفاوت است و هر اعتباری مقتضی نسبتی خاص است.]

این [وجوب و ضرورت که با اعتبار داعی بر معلول عارض می‌شود] مانند هنگامی است که وقوع فعل از فاعل مختار را فرض و لحاظ می‌کنیم. زیرا [همان‌گونه که معلول در مرتبهٔ قبل از تحقق یافتن، به اعتبار وجود علتِ تامه‌اش متصف به وجوب و ضرورت می‌شود پس از تحقق نیز]، به اعتبار تحقق وقوعش متصف به وجوب و ضرورت می‌شود [که در اصطلاح فلسفه به آن ضرورت به شرط محمول گفته می‌شود]، و این ضرورت منافاتی با اختیار ندارد.

با توجه به این تحقیق همهٔ محذورهای لازم از این قول ـ که قول اکثر متکلمان است ـ مندفع می‌شود؛ و آن اینکه گفته‌اند: فاعل قادر یکی از دو مقدور خود [= فعل یا ترک] را بر دیگری ترجیح می‌دهد بدون آنکه مرجحی داشته باشد.

قال : و اجتماعُ القدرة على المستقبل مع العدم.

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر، و تقريره أن نقول: الأثر إمّا حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدوراً، أو معدوم فممتنع فلا قدرة.

و تقرير الجواب : أنّ الأثر معدوم حال حصول القدرة و لا نقول إنّ القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل، فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال.

لايقال : الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنّه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال و إذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال و عند حصول الاستقبال يعود الكلام.

لأنّا نقول : القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

متن : و امکان آن هست که قدرت بر [وجود شیء در] آینده با عدم آن [در حال حاضر] جمع شود.

شرح: این عبارت پاسخِ اشکال دیگری است که تقریر آن چنین است: اثر یا در حال تعلق قدرت موجود است که در این صورت واجب است و مقدور نخواهد بود و یا در حال تعلق قدرت، معدوم می‌باشد که در این صورت ممتنع است و قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد.[1]

تقریر پاسخ: اثر هنگام حصول قدرت معدوم است و ما نمی‌گوییم که قدرت هنگام عدم اثر، وجود اثر را در همان هنگام محقق می‌سازد [تا گفته شود این امر مستلزم اجتماع وجود و عدم در زمان واحد است و محال می‌باشد،] بلکه وجود اثر را در زمان بعد محقق می‌سازد. و ممکن است که قدرتِ بر پیدایش شیء در آنِ دوم با عدم آن شیء در آنِ اوّل جمع شود. [خلاصه آنکه قدرت، شیء معدوم را در همان هنگام که معدوم است موجود نمی‌کند، تا محال لازم آید، بلکه عدم آن را به پایان می‌برد و آن را موجود می‌سازد. پس در لحظه‌ای که قدرت به شیء تعلق می‌گیرد، آن شیء معدوم است، و فاعل آن را در لحظهٔ دوم موجود می‌کند، که در این حال دیگر معدوم نیست.]

اگر اشکال شود که: وجودِ در آینده [= آنِ دوم] در زمان حال [= آنِ اول] ممتنع است، چون این وجود مشروط به آینده است و آینده در حال تحقق ندارد؛ [آنِ دوم پس از آنِ اوّل است نه همزمان و مقارن با آن.] و چون چنین است آن شیء در زمان

۱- توضیح اشکال آن است که قدرت، به معنای تمکن از فعل و ترک، معقول نیست؛ چون قدرت و تمکن اگر در حال وجود اثر باشد فاعل، متمکن از ترک نخواهد بود، زیرا وجود اثر در این حال وجوب و ضرورت به شرط محمول دارد؛ و اگر در حال عدم اثر باشد، فاعل متمکن از فعل نخواهد بود، چون وجود اثر در این حال ممتنع به شرط محمول است. خلاصه آنکه اثر در حال وجود، وجود برایش ضرورت دارد و در حال عدم، عدم برایش ضرورت دارد، و ضرورت با تمکن و قدرت بر فعل و ترک در زمان واحد منافات دارد. تفاوت این اشکال با اشکال پیشین در آن است که آن اشکال به وجوب و امتناع سابق بر وجود و عدم معلول نظر داشت، که وجوب و امتناع بالغیر است، و این اشکال به وجوب و امتناع لاحق، که به شرط محمول است، نظر دارد.

حال [= آنِ اول] مقدور نیست؛ و هنگام حصول استقبال [و منقضی شدن آن اوّل و رسیدن آن دوم] همان سخن تکرار می‌شود.

در پاسخ می‌گوییم: قدرت به این تعلق نمی‌گیرد که وجودِ در آنِ دوم را در آنِ اوّل محقق سازد، بلکه قدرت [در آنِ اول] به این تعلق می‌گیرد که وجودِ شیء در آنِ دوم را در همان آنِ دوم محقق سازد. [اشکال کننده گمان برده است که ما می‌گوییم فاعلِ قادر وجودِ آنِ دوم شیء را در آنِ اول محقق می‌سازد، که البته امری محال است و مراد ما نیز این نیست، بلکه ما می‌گوییم در آنِ اوّل که شیء معدوم است، فاعل قادر است که آن را در آنِ دوم موجود کند.]

قال : و انتفاءُ الفعلِ ليس فعلَ الضدّ.

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر، و تقريره : أنّ القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود.

أمّا بيانِ المقدمة الأُولىٰ فلأن الفعل يستدعي الوجود و الامتياز و هما ممتنعان في حق المعدوم.

و أمّا الثانية فلأنكم قلتم: القادر هوالذي يمكنه الفعل و الترك، و إذا انتفىٰ إمكـان الترك انتفىٰ إمكان الفعل.

و تقرير الجواب : أنّ القادر هوالذي يمكنه أن يفعل و أن لا يفعل و ليس لا يفعل عبارة عن فعل الضدّ.

متن : و منتفی شدن فعل غیر از انجام دادنِ ضدّ آن است.

شرح : این عبارت پاسخ اشکال دیگری است به این تقریر: فعل فاعل قادر به عدم تعلق نمی‌گیرد، پس فعل او به وجود نیز تعلق نمی‌گیرد.

بیان مقدمه نخست [= فعل فاعل قادر به عدم تعلق نمی‌گیرد] آن است که فعل

مستلزم وجود و امتیاز یافتن شیء از دیگر اشیاء است، و این دو امر در حق معدوم محال است.

بیان مقدمهٔ دوم [= اگر فعل قادر به عدم شیء تعلق نگیرد به وجود آن نیز تعلق نمی‌گیرد] آن است که شما گفتید فاعل قادر، فاعلی است که هم فعل برای او امکان دارد و هم ترک. و هرگاه ترک ممکن نباشد، فعل نیز ممکن نخواهد بود. [به طور کلی قدرت دو طرف دارد و اگر تنها به یک طرف تعلق بگیرد، قدرت نخواهد بود بلکه جبر است. کسی قادر بر نشستن است که بر ترک نشستن نیز قادر باشد و اگر قدرت به ترک نشستن تعلق نگیرد به نشستن نیز تعلق نخواهد گرفت.]

تقریر پاسخ: قادر کسی است که برایش امکان دارد که انجام دهد و انجام ندهد؛ و انجام ندادن همان انجام دادن ضدّ [= ترک فعل] نیست. [اشکال کننده گمان برده است که قادر بر الف کسی است که هم بتواند الف را انجام دهد و هم ضدّ الف را، یعنی ترک الف را، انجام دهد. و چون ترک الف، انجام دادنی نیست، پس قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد و وقتی قدرت به ترک تعلق نگرفت به فعل نیز تعلق نمی‌گیرد. در حالی که قادر بر الف یعنی کسی که هم بتواند الف را انجام دهد و هم الف را انجام ندهد، نه آنکه ترک آن را انجام دهد.]

قال: و عموميةُ العلة تستلزم عمومية الصفة.

أقول: يريد بيان أنّه تعالى قادر علىٰ كل مقدور، و هو مذهب الأشاعرة، و خالف أكثر الناس في ذلك.

فإنّ الفلاسفة قالوا إنّه تعالىٰ قادر علىٰ شئ واحد، لأنّ الواحد لا يتعدد أثره، و قد تقدم بطلان مقالتهم.

والمجوس ذهبوا إلىٰ أن الخير من‌اللّٰه تعالىٰ، والشرّ من‌الشيطان، لأنّ‌اللّٰه تعالىٰ خير محض و فاعل الشر شرير.

والثنوية ذهبوا إلىٰ أن الخير من النور، و الشر من الظلمة.

والنظّام قال: إنّ الله تعالىٰ لا يقدر على القبيح، لأنه يدلّ على الجهل أو الحاجة.

و ذهب البلخي إلىٰ أنّ الله لا يقدر علىٰ مثل مقدور العبد، لأنّه إمّا طاعة أو سفه.

و ذهب الجُبّائيان إلىٰ أنّه تعالىٰ لا يقدر علىٰ عين مقدور العبد و إلاّ لزم اجتماع الوجود و العدم علىٰ تقدير أن يريدالله إحداثه و العبد عدمه.

و هذه المقالات كلّها باطلة، لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور إنّما هو الإمكان، إذ مع الوجوب و الامتناع لا تعلق، و الإمكان ثابت في الجميع فثبت الحكم و هو صحة التعلق، و إلىٰ هذا أشار المصنف ﷺ بقوله: عمومية العلة، أي الإمكان، تستلزم عمومية الصفة، أعني القدرة علىٰ كل مقدور.

والجواب عن شبهة المجوس: أنّ المراد من الخيّر و الشرير إن كان مَنْ فَعَلَهُما فَلِمَ لا يجوز اسناد هما إلىٰ شئ واحد؟

و أيضاً الخير و الشر ليسا ذاتيين للشيء، فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء و شراً بالقياس إلىٰ آخر، و حينئذ يصح إسناد هما إلىٰ ذات واحدة.

و عن شبهة النظّام أنّ الإحالة حصلت بالنظر إلى الداعي، فلا تنافي الإمكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القادر.

و عن شبهة البلخي: أنّ الطاعة و العبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.

و عن شبهة الجُبّائيين: أنّ العدم إنّما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر إلىٰ إيجاده.

متن: شمول و فراگیری علت [= امکان] مستلزم فراگیری صفت [= قدرت داشتن بر هر امر مقدور]، است.[1]

۱ـ در این قسمت توحید در خالقیت به اثبات می‌رسد و اینکه قدرت خداوند همهٔ پدیده‌ها و موجودات را شامل می‌گردد و همه مخلوق او می‌باشند، خواه خیر باشد و خواه شرّ، خواه زیبا باشد و خواه زشت، ←

شرح: در این قسمت مؤلف می خواهد شمول قدرت واجب تعالی و فراگیری آن نسبت به هر مقدوری را بیان کند، و این مذهب اشاعره است، و بسیاری از مردم آن را نپذیرفته‌اند.

فلاسفه گفته‌اند: واجب تعالی تنها بر یک شیء قادر است؛ چون علت واحد، اثر متعدد ندارد، و بطلان سخن ایشان گذشت.

زرتشتیان معتقدند خیر از سوی خدای متعال و شرّ از جانب شیطان است؛ چون خدای متعال خیر محض است و فاعلِ شرّ، [لزوماً] شریر می‌باشد.

دوگانه‌پرستان بر آنند که خیر از نور و شر از ظلمت است.[1]

نظام [= متکلم معتزلی، وفات ۲۳۱ هـ . ق] گفته است: خدای متعال قدرت بر انجام فعل قبیح ندارد، چون انجام کار قبیح بر نادانی یا نیازمندی فاعل دلالت دارد؛ [و خدای متعال از هرگونه نادانی و نیازمندی منزه است.]

بلخی معتقد است که خداوند بر مثل مقدور بنده، قادر نیست؛ [یعنی آن‌گونه از افعال که از بندگان صادر می‌شود، مستند به خداوند نیست و قدرت خداوند به چنین افعالی تعلق نمی‌گیرد]، زیرا فعل بنده یا طاعت است و یا لغو و بیهوده، [در حالی که فعل خداوند هیچ یک از این دو نتواند بود؛ طاعت نیست، چون خداوند مولای همگان است و خود مولایی ندارد که او را اطاعت کند، و لغو و بیهوده

→ خواه مثل فعل بنده یا عین فعل بنده باشد، و خواه نباشد. اشاعره همچون امامیه عمومیت قدرت خداوند و توحید در خالقیت را می‌پذیرند با این تفاوت که امامیه آن را به گونه‌ای تبیین می‌کند که با عدل سازگار افتد، بر خلاف اشاعره که چندان تحفظی بر صفت عدل ندارند.

۱. مجوس و ثنویه در این امر مشترک‌اند که خداوند خیر محض و نور است و از این رو، فاعلِ شرور نیست. اما در اینکه فاعل شرور چیست اختلاف دارند. مجوس معتقدند فاعل شرور، شیطان است که خودش حادث و مخلوق خداوند است و ثنویه معتقدند شرور به یک مبدأ قدیم، مانند ظلمت، مستند است. اما ظاهر کلام محقق طوسی در نقدالمحصل (ص ۱۹۰) آن است که عقیدهٔ مجوس و ثنویه در این‌باره یکی است و آن اینکه خیر از یزدان و شرّ از اهرمن است، و مقصودشان از یزدان، ملک و از اهرمن، شیطان می‌باشد. آنچه در اینجا شارح به ثنویه نسبت داد در واقع عقیدهٔ مانویه است.

نیست، چون حکیم است.]

جُبّائیان [= ابی علی جبّائی (وفات ۳۰۲ هـ. ق) و ابی هاشم جبّائی (وفات ۳۱۲ هـ. ق هردو از بزرگان معتزله] معتقدند قدرت خدای متعال بر عین مقدور بنده تعلق نمی‌گیرد [و آن فعلی که از بنده سر می‌زند و مستند به اوست دیگر به خداوند مستند نیست و خداوند فاعل آن به شمار نمی‌رود]؛ وگرنه اجتماع وجود و عدم لازم می‌آید در آنجا که خداوند ارادهٔ احداث آن فعل را دارد و بنده ارادهٔ عدم احداث آن را. [چون خداوند اراده کرده است که آن فعل تحقق یابد، باید موجود شود، و چون بنده اراده کرده است که تحقق نیابد، باید معدوم بماند؛ چون هردو بر آن قدرت دارند.]

این گفتارها جملگی باطل‌اند، چون مقتضیِ تعلق قدرت خدای متعال به یک امر مقدور، امکان آن است، چون شیء اگر واجب و یا ممتنع باشد، قدرت به آن تعلق نخواهد گرفت. و امکان در همهٔ این موارد ثابت است، پس باید حکم نیز، که همان صحت تعلق قدرت است، ثابت باشد. مؤلف نیز در عبارت خود به همین اشاره دارد که گفت: «شمول و فراگیری علت، یعنی امکان، مستلزم فراگیری صفت، یعنی قدرت داشتن بر هر امر مقدور، است.»

پاسخ شبههٔ زرتشتیان آن است که: اگر مراد از خیّر، فاعلِ خیر و مراد از شریر فاعلِ شر باشد، چرا روا نباشد که خیر و شرّ هردو را به یک فاعل نسبت دهیم؟ [زیرا طبق این فرض، خیّر و شریر دو نام‌اند که به لحاظ فعلِ صادر شده از فاعل، بر او نهاده می‌شود و جزء صفات فعل به شمار می‌رود، نه صفات ذات. پس فاعل در ذات خود نه متصف به خیّر می‌شود و نه شریر، و از این رو وجهی ندارد که تنها یکی از این دو دسته از افعال به او نسبت داده شود.]

و نیز خیر و شرّ هیچ کدام جزء ذاتیات شیء نیستند، [بلکه از امور نسبی و اضافی می‌باشند.] از این رو، جایز است که یک شیء نسبت به چیزی خیر و نسبت

به چیز دیگری شرّ باشد، و در این هنگام اسناد هردوی آنها به یک ذات صحیح خواهد بود. [زیرا شیء واحد هم خیر است و هم شرّ، خیر است نسبت به یک چیز و شر است نسبت به چیز دیگر، و آن شیء ناگزیر مستند به یک فاعل خواهد بود. و در نتیجه آن فاعل، هم مبدأ خیر است و هم مبدأ شر.]

پاسخ شبهۀ نظام آن است که حکم به محال بودن صدور فعل قبیح از خدای سبحان [در بیان نظام] با توجه به داعی است، [و اینکه کسی که کار زشت انجام می‌دهد، مثلاً دروغ می‌گوید یا ظلم می‌کند، به خاطر آن است که می‌خواهد از این طریق خیری را برای خود به دست آورد و نیازی از نیازهایش را برآورد و یا آنکه از قبح آن کار بی‌خبر است. و چون این دو امر در حق خدای سبحان روا نیست، او هرگز فعل قبیح انجام نمی‌دهد و صدور قبیح از او محال است.] و از این رو، منافاتی با امکانِ ذاتیِ صدور فعل قبیح، که مقتضی صحت تعلق [قدرتِ] قادر به آن است، ندارد.

پاسخ شبهۀ بلخی آن است که طاعت و بیهوده بودن، دو صفت است برای فعل که [با توجه به اعتباراتِ خارجی بر فعل آنگاه که از مکلف صادر می‌شود، عارض می‌گردد، و] مقتضی اختلاف ذاتی افعال نمی‌گردند. [ذات فعل ما مثلاً تحریک است، که در شرایط خاصی طاعت و در شرایطی، عبث خواهد بود. این تحریک می‌تواند مستند به خدای سبحان باشد بی‌آنکه متصف به طاعت و یا عبث شود.]

پاسخ شبهۀ جبائیان آن است که عدم وقتی حاصل می‌شود که برای قادر دیگر داعی بر ایجاد فعل وجود نداشته باشد. [بنابراین، در فرض یاد شده، که خداوند ارادۀ ایجاد فعل دارد و بنده ارادۀ عدم آن، فعل ایجاد می‌شود و دیگر معدوم نخواهد بود و در نتیجه اجتماع وجود و عدم لازم نمی‌آید.]

المسألة الثانية: في أنّه تعالى عالم

قال: والإحكامُ و التجردُ و استنادُ كلِ شيء إليه دلائلُ العلم.

أقول: لما فرغ من بيان كونه تعالىٰ قادراً و كيفية قدرته شرع في بيان كونه تعالى عالماً و كيفية علمه. و استدل علىٰ كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة: الأوّل منها للمتكلمين و الأخيران للحكماء.

الوجه الأوّل: أنّه تعالى فَعَلَ الأفعالَ المحكمة، و كلّ من كان كذلك فهو عالم.

أما المقدمة الأُولى فحسّية، لأن العالم إمّا فلكي أو عنصري، و آثار الحكمة و الإتقان فيهما ظاهرة مشاهدة.

و أما الثانية فضرورية، لأن الضرورة قاضية بأنّ غير العالِم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أُخرى.

الوجه الثانية: أنّه تعالى مجرد و كل مجرد عالم بذاته و بغيره.

أما الصغرى فإنّها و إن كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني.

و أمّا الكبرى فلأنّ كل مجرد فإنّ ذاته حاصلة لذاته لا لغيره و كل مجرد حصل له مجرد، فإنّه عاقل لذلك المجرد لأنّا لا نعني بالتعقل إلّا الحصول، فإذن كل مجرد فإنّه عاقل لذاته.

و أمّا أنّ كلّ مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً وحده، و كل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، و كل مجرد يعقل مع غيره فإنّه عاقل لذلك الغير.

أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنّما هو المادة لا غير.

و أما صحة التقارن في المعقولية فلأنّ كل معقول فإنّه لا ينفكّ عن الأُمور العامة.

و أما وجوب العاقلية حينئذ فلأنّ إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء علىٰ ثبوته فعلاً و هو باطل، و إمكان

المقارنة هو إمكان التعقل و في هذا الوجه أبحاث مذكورة في كتبنا العقلية.

الوجه الثالث : أنّ كل موجود سواه ممكن، علىٰ ما يأتي في باب الوحدانية، و كل ممكن فإنّه مستند إلى‌الواجب إما ابتداءً أو بوسائط علىٰ ما تقدم، و قد سلف أنّ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول واللّٰه تعالىٰ عالم بذاته علىٰ ما تقدم فهو عالم بغيره.

- ۲ -
صانع تعالی عالم است

متن : اتقان و استحکامِ [خلقت الهی]، مجرد بودن خداوند [از ماده] و این که همهٔ موجودات مستند به او [= مخلوق و معلول او] هستند، دلایل علم و آگاهی خداوند [به خود و دیگران می‌باشد.]

شرح : مؤلف پس از بیان قادر بودن خداوند به بیان عالم بودن خداوند و چگونگی علم خداوند پرداخت و با سه دلیل عالم بودن خداوند را به اثبات رساند، که بیان نخست از آنِ متکلمان و دو بیان اخیر از آنِ حکیمان است.

دلیل نخست: خدای متعال کارهای محکم [= متقن و استوار] کرده است [= موجوداتی آفریده که در کمال اتقان و نظم هستند]، و هر کس فعلش چنین باشد، عالم است.

اما مقدمهٔ نخست یک امر حسّی است، زیرا عالم یا فلکی است و یا عنصری و آثار حکمت و استواری در هر دو ساحت آشکار و مشهود است.

و اما مقدمهٔ دوم یک امر ضروری است؛ زیرا ضرورت حکم می‌کند: محال است از غیر عالِم فعلِ محکم و استوار یکی پس از دیگری سر زند.

دلیل دوم: خدای متعال مجرّد [= غیر مادی] است و هر مجرّدی به خود و به غیر خود علم دارد.

اما صغرا [= مقدمهٔ اول استدلال، یعنی اینکه: «خدای متعال مجرد است.»] هرچند روشن است، با این حال بیان آن هنگام اثبات جسم و جسمانی نبودن

خداوند خواهد آمد.

و اما کبرای استدلال [مقدمه دوم: «هر مجردی به خود و به غیر خود علم دارد.» از دو قسمت تشکیل شده است: علم مجرد به خودش و علم مجرد به غیر خودش. اما علم مجرد به خودش] دلیلش آن است که هر مجردی ذاتش برای ذاتش حاصل است نه برای غیر ذاتش، و هر مجردی که مجردی برای او حاصل [و حاضر] باشد، آن مجرد را ادراک و تعقل می‌کند، زیرا مقصود از تعقل چیزی نیست جز حصول [و حضور، و اساس علم همان حضور مجرد برای مجرد است.] بنابراین، هر مجرّدی خود را ادراک می‌کند.

و اما [قسمت دوم، یعنی] اینکه هر مجردی به غیر خودش علم دارد، دلیلش آن است که برای هر مجردی این امکان هست که به تنهایی معقول باشد [به عبارتی: هر مجردی قابل آن هست که معقول گردد]، و هر چه ممکن است به تنهایی معقول باشد، ممکن است که با غیر خودش نیز معقول باشد. و هر مجردی که با غیر خود معقول می‌گردد، عاقلِ آن غیر خواهد بود.[1]

اما اینکه هر مجردی می‌تواند معقول باشد، روشن است؛ چون مانع تعقل و ادراک، ماده است و نه چیز دیگر، [و موجود مجرد ماده ندارد.]

۱ـ استاد علامه شعرانی در توضیح این قسمت می‌فرماید: هر مجرد قابل آن هست که معقول گردد، زیرا مانع تعقل هر چیز مادهٔ آن است، و هرچه معقول گردد قابل آن هست که در ذهن عاقلی متصور شود و معقول دیگری هم در ذهن همان عاقل با او مصاحب [و مقارن] باشد. بنابراین هر معقول، ممکن است هم با عاقلی مصاحب گردد و هم با معقول دیگری (مانند خود) در ذهن عاقل، مثلاً حیوان کلی در ذهن انسان تصور شود و جسم کلی هم در ذهن همان انسان با حیوان کلی مصاحب باشد؛ یعنی جایز است، حیوان کلی با جسم کلی مصاحب باشد. و اگر ما فرض کنیم حیوان کلی، که اکنون صورتی در ذهن عاقل است، خود جوهری مستقل، مجرد و موجود بالذات باشد، قابل آن است که با جسم کلی مصاحب گردد، یعنی جسم کلی در ذهن این حیوان کلی درآید و حیوان کلیِ مستقل، جسم کلی را تعقل کند، مگر آنکه مانعی از وجود حیوان کلی مستقل یا مانعی از تعقل او باشد، چنان که ممکنات خدا را ادراک نمی‌کنند. (شرح تجریدالاعتقاد، کتابفروشی اسلامی، ص ۳۹۵، با تصرف و ویرایش)

و اما امکان مصاحب و مقارن شدن در معقولیت [که دو چیز با هم معقول چیز سومی شوند]، به خاطر آن است که هر معقولی از امور عامه [مانند امکان، وجود و وحدت] جدا نیست [و بنابراین، هر معقولی می‌تواند با هر یک از این امور تعقل شود.]

و اما اینکه در این صورت، آن مجرد را ادراک و تعقل خواهد کرد، به خاطر آن است که امکان مقارنت مجردی با غیر متوقف بر حضور در عقل نیست [که هر دو در عقل مجرد سومی جمع آیند.] چون حضور در عقل خودش نوعی مقارنت است، [و اگر امکان مقارنت مجردی با غیر خود متوقف بر حضور در عقل باشد] امکان شیء متوقف بر ثبوت و تحقق فعلی آن خواهد بود و این باطل است. از طرفی، امکان مقارنت [در مجرد با هم] همان امکان تعقل است. دربارهٔ این دلیل بحث‌هایی است که در کتاب‌های عقلی خود آورده‌ایم.[1]

دلیل سوم: بنابر آنچه در باب وحدانیت خداوند می‌آید، هر موجودی جز خدای متعال ممکن است، و بنابر آنچه گذشت هر ممکنی، با واسطه یا بدون واسطه، مستند به واجب تعالی [و معلول و آفریدهٔ اوست]؛ و در بحث اعراض، مبحث علم، مسألهٔ هفدهم] گذشت که علم به علت مستلزم علم به معلول است. و خدای متعال، بنابر آنچه گذشت، به خودش علم دارد، پس به غیر خودش نیز علم دارد.

قال : والأخيرُ عامٌّ.

أقول : الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالة علىٰ كونه تعالىٰ عالماً يدل علىٰ عمومية علمه بكل معلوم، و تقريره: أنّ كل موجود سواه ممكن و كل ممكن مستند إليه فيكون عالماً به، سواء كان جزئياً أو كلياً، و سواء كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره،

۱ـ از جمله اشکالها آن است که: صرف اینکه عاقلی جسم کلی را با حیوان کلی تعقل کند و جسم کلی با حیوان کلی در ذهن او مصاحب شوند، دلیل آن نیست که اگر حیوان کلی در وجود مستقل هم باشد، باز بتواند با مفهوم جسم کلی مقارن گردد.

و سواء كان موجوداً في‌الأعيان أو متعقلاً في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند إليه، و سواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع، فلايعزب عن علمه شيء من‌الممكنات و لا من‌الممتنعات، و هذا برهان شريف قاطع.

متن: دلیل اخیر عمومیت دارد، [و دلالت بر تعلّق علم خداوند به همهٔ حقایق دارد.]

شرح: دلیل اخیر، از ادلهٔ سه گانه‌ای که بر علم خداوند دلالت دارند، عامّ است و شمول علم خداوند نسبت به هر معلومی را نشان می‌دهد. تقریر مطلب آن است که: هر موجودی جز خدای سبحان، ممکن است و هر ممکنی مستند به خداوند است، و در نتیجه خداوند عالم به او خواهد بود، خواه جزیی باشد یا کلی، و خواه موجودی قائم به خود [= جوهر] باشد یا عرض قائم به غیر باشد، و خواه در اعیان تحقق داشته باشد و یا در اذهان تصوّر شده باشد ـ زیرا وجود صورت در ذهن نیز پدیده‌ای ممکن و در نتیجه، مستند به خداوند می‌باشد ـ و خواه صورت ذهنی، صورت یک امر وجودی باشد و یا صورت یک امر عدمیِ ممکن و یا صورت یک امر عدمیِ ممتنع باشد. پس هیچ شیء ممکن و یا ممتنعی از علم او پنهان نیست،[1] و این برهانی شریف و قاطع [= متقن و استوار] است.

قال: والتغايرُ اعتباريٌّ.

أقول: لما فرغ من‌الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم، شرع في الجواب عن‌الاعتراضات الواردة عن‌المخالفين، و ابتدأ باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته، و لم يذكر الاعتراض صريحاً بل أجاب عنه و حذفه للعلم به.

۱ـ اقتباس از آیهٔ «و ما يعزب عن ربّک من مثقال ذرة في‌الارض و لا في السماء.» (یونس/۶۱)

و تقرير الاعتراض أن نقول: العلم إضافة بين‌العالم و المعلوم أو مستلزم للإضافة، و على كلا التقديرين فلابد من‌المغايرة بين العالم و المعلوم و لا مغايرة في علمه بذاته.

والجواب: أن المغايرة قد تكون بالذات و قد تكون بنوع من‌الاعتبار وهاهنا ذاته تعالى من حيث إنّها عالمة مغايرة لها من حيث إنّها معلومة، و ذلك كاف في تعلق العلم.

متن: تغاير [میان عالم و معلوم در علم خداوند به ذات خود] اعتباری است.

شرح: چون مؤلف(ره) از استدلال بر عالم بودن خداوند به هر معلوم فراغت یافت، پاسخ گفتن به اعتراض‌های وارد شده از سوی مخالفان را آغاز نمود. و در ابتدا اعتراض کسانی را بیان کرد که علم خداوند به ذات خود را نفی می‌کنند. البته مؤلف صریحاً اشکال آنان را نیاورد، بلکه پاسخ آن را ذکر کرد، و خود اشکال را، چون معلوم است، حذف نمود.

تقریر اعتراض آن است که بگوییم: علم اضافه‌ای میان عالم و معلوم و یا [اگر نفس اضافه نباشد] مستلزم اضافه است. و بر هر دو تقریر، باید میان عالم و معلوم مغایرت باشد، حال آن که در علم خداوند به خود [میان عالم و معلوم] مغایرتی نیست.

پاسخ: مغایرت گاهی بالذات است و گاهی با نوعی از اعتبار صورت می‌پذیرد. و در اینجا ذات خدای تعالی از آن جهت که عالم است، مغایر است با آن ذات از آن جهت که معلوم می‌باشد. و همین اندازه در تعلق علم خداوند [به خود]، کفایت می‌کند.

قال: ولا يستدعي العلمُ صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأنّ نسبة الحصول إليه أشدُّ من نسبة الصور المعقولة لنا.

أقول: هذا جواب عن اعتراض آخر أورده من نفى علم‌الله تعالى بالماهيات المغايرة له. و تقرير الاعتراض: أنّ العلم صورة مساوية للمعلوم في‌العالم، فلو كان‌الله تعالى

عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى و ذلك يستلزم تكثره تعالى، وكونه قابلاً و فاعلاً و محلاً لآثاره، و أنّه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل بتوسط الأُمور الحالّة فيه، وكلّ ذلك باطل.

و تقرير الجواب : أن العلم لايستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى، لأنّ العلم هو الحصول عندالمجرد على ما تقدم، ولاريب في أنّ الأشياء كلها حاصلة له لأنّه مؤثرها و موجدها، و حصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أنّ‌الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة لذات الحاصل، فإنا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلىٰ صورة مغايرة لذواتنا ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصورة تحصل في أذهاننا فإنا تدرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أُخرىٰ و إلّا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من‌المعقولات، فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي تحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلىٰ صور لها أولىٰ؛ و لما كانت ذاته سبباً لكل موجود و علمه بذاته علة لعلمه بآثاره و كانت ذاته و علمه بذاته العلتان، متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات، فكذا معلوله و العلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من‌الاعتبار.

و هذا بحث شريف أشار إليه صاحب‌التحصيل و بسطه المصنف‏ في شرح‌الاشارات، و بهذا التحقيق يندفع جميع‌المحالات لأنها لزمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى عن ذلك.

متن : علم خواهانِ صورت‌هایی مغایر با معلومها نزد خداوند، نیست، [یعنی برای آن که خداوند علم به غیر خودش داشته باشد لازم نیست صورتی از آن غیر نزد خداوند حاضر باشد.] چون نسبت حصول به خداوند شدیدتر از نسبت صورت‌های معقول برای ما، [به ما] است.

شرح : این بیان، پاسخِ اعتراض کسانی است که علم خداوند به ماهیت‌های

مغایر با او را نفی کرده‌اند. تقریر اعتراض آن است که: علم صورتی برابر با معلوم، در عالم است. پس اگر خدای متعال به ماهیت‌های دیگر علم داشته باشد، لازم می‌آید که صورت‌های آن معلوم‌ها در ذات خداوند حاصل شده باشد. اما این امر مستلزم چند چیز است [که همگی باطل‌اند] ۱) این که خداوند متکثر [و مرکب] باشد؛ ۲) این که او قابل و فاعل باشد؛ ۳) این که او محلّ برای آثارش باشد؛ ۴) این که او [صرفاً با اتکا به ذاتش] نتواند چیزی که مباین با ذات اوست بیافریند، بلکه توسّط اموری که حالّ در او هستند، ایجاد کند، و همهٔ این امور باطل‌اند.

تقریر پاسخ آن است که: علم خواهانِ صورت‌های مغایر با معلومها نزد خدای متعال نیست، زیرا علم، بنابر آنچه [در مقصد دوم] گذشت، همان حصول [و حضور] نزد مجرد است. و تردیدی نیست که اشیاء جملگی برای خداوند حاصل [و نزد او حاضر] اند. چون او علّتِ آنها و پدیدآورندهٔ آن‌هاست، و حصولِ [و حضورِ] اثر برای علّتِ آفریننده، شدیدتر از حصول مقبول [= صورت‌های ذهنیِ ما] برای قابل [نفسِ ما] است، با آن که دومی [= مقبولِ ما که همان صورت‌های ذهنی است] خواهانِ حصولِ صورتی مغایر با ذاتِ حاصل نیستند. [یعنی ما برای آن که یک صورت ذهنی به نام الف را ادراک کنیم، کافی است همان صورت نزد ما حاصل باشد، و علم ما به الف مستلزم آن نیست که صورتی از الف نزد ما حاصل گردد، بلکه نفس حصولِ الف کافی است.] ما هرگاه ذات خود را تعقل می‌کنیم، نیاز به صورتی مغایر با ذات خود نداریم، آن‌گاه وقتی چیزی را با صورتی که [از آن] در ذهن ما حاصل می‌شود، ادراک می‌کنیم، ما آن صورتِ حاصل شده در ذهن را بذاتها [و بدون واسطه] ادراک می‌کنیم، نه به اعتبار صورتِ دیگری، چرا که در این صورت، تکرار صورت‌ها لازم می‌آمد. [زیرا اگر این قاعده کلیت داشته باشد که: «هر چیزی به واسطهٔ حصولِ صورت آن چیز نزد عالم، ادراک می‌شود.» همان‌گونه که الف مشمول آن است، صورتِ الف، و صورتِ صورتِ الف و... نیز مشمولِ آن

خواهند بود و برای تصوّر یک شیء باید بی‌نهایت صورت تحقق یابد!] با آن که آن صورت، تنها با استناد به ذاتِ خود ما برای ما حاصل نیست [چون ذات ما قابل آن صورت‌هاست]، بلکه با مشارکت دیگر معقولات [یعنی مجردات، از جمله عقل فعال، آن صورت برای ما] حاصل می‌باشد. بنابراین، علم به موجودات برای واجب‌الوجودی که اشیاء از ذات او به تنهایی نشأت می‌گیرند [و خداوند تنها علّتِ پدید آورندهٔ آن‌هاست]، بدون نیاز به وساطت صورت‌های آن‌ها، به طریق اولی حاصل خواهد بود. و چون ۱) ذات خداوند سبب برای هر موجودی است؛ و ۲) علم او به ذاتش علت است برای علم او به آثارش؛ و ۳) ذات او و علم او به ذاتش، که هردو علت‌اند، اعتباراً دو چیز و ذاتاً یک چیزاند؛ نتیجه می‌گیریم: ۴) معلولِ خداوند و معلومِ خداوند ذاتاً یک چیز و با نوعی اعتبار، دو چیزاند.

آنچه آمد مطلبی گران‌بهاست که صاحب‌التحصیل [= بهمینار] بدان اشاره نمود و مؤلف(ره) در شرح اشارات [در نمط هفتم، فصل هفدهم] آن را شرح و بسط داد. با این تحقیق تمام محال‌ها [ی اشاره شده] برطرف می‌گردد، چون همهٔ این محال‌ها با اعتبار حصول صور در ذات خدای متعال لازم می‌آمد. [یعنی معترض گمان برده بود که علم خداوند به ماهیت‌ها مستلزم حصولِ صورت‌های آن‌ها نزد خداوند و قابل بودنِ خداوند نسبت به آن‌هاست؛ در حالی که روشن شد، نفس وجود خارجی ماهیات نزد خداوند حاصل و حاضرند، و علم خداوند مستقیماً بدون وساطت صورت، به آن‌ها تعلق می‌گیرد.]

قال: و تغیُّرُ الإضافات ممکنٌ.

أقول: هذا جواب عن اعتراض الحکماء القائلین بنفي علمه تعالی بالجزئیات الزمانیة.

و تقریر الاعتراض: أن العلم یجب تغیره عند تغیر المعلوم، و إلّا لانتفت المطابقة لکن الجزئیات الزمانیة متغیرة فلو کانت معلومة للّٰه تعالی لزم تغیر علمه تعالی و التغیر في

علم‌الله تعالی محال.

و تقریر الجواب : أنّ التغیر هنا إنّما هو في الإضافات لا في‌الذات و لا في‌الصفات الحقیقیة، کالقدرة التي تتغیر نسبتها و إضافتها إلی المقدور عند عدمه، و ان لم تتغیر في نفسها، و تغیر الإضافات جائز لأنّها أُمور اعتباریة لا تحقق لها في‌الخارج.

متن : و دگرگون شدن اضافه‌ها ممکن است.

شرح : این عبارت پاسخی به اعتراض حکیمانی است که علم خداوند به جزئیات زمانی را منتفی می‌دانند.

تقریر اعتراض آن است که: علم باید با تغییر معلوم، تغییر کند، وگرنه مطابقت منتفی خواهد بود. [مثلاً اگر حسن در حال حرکت بوده، در هر دقیقه در یک نقطهٔ مکانی باشد، علم ما به مکان او نیز دائماً در حال تغییر بوده، هر دقیقه او را در مکانی می‌بینیم.] از طرفی، جزییات زمانی متغیراند. پس اگر معلوم خداوند باشند، لازم می‌آید که علم خداوند تغییر کند، و تغییر در علم خداوند محال است.

تقریر پاسخ آن است که: تغییر در این‌جا در اضافه‌هاست نه در ذات و نه در صفات حقیقی؛ مانند قدرت که نسبت و اضافهٔ آن به مقدور، وقتی معدوم می‌شود، تغییر می‌کند، اما نفس صفت باقی و ثابت است [و این تغییر تنها در اضافهٔ آن به مقدور روی می‌دهد.] و تغییر و دگرگونی اضافه‌ها جایز است، چون اضافه‌ها امور اعتباری‌اند و تحققی در خارج ندارند.

قال : و یمکن اجتماعُ الوجوب و الإمکان باعتبارین.

أقول : هذا جواب عن احتجاج من نفیٰ علمه تعالی بالمتجددات قبل وجودها.

و تقریر کلامهم : أنّ العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه، و إلّا لجاز أن لا یوجد فینقلب علمه تعالی جهلا و هو محال.

والجواب: إن أردتم بوجوب ما علمه تعالی، أنّه واجب‌الصدور عن العلم فهو باطل لأنّه تعالی یعلم ذاته و یعلم المعدومات، و إن أردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحیح لکن ذلک وجوب لاحق لا سابق فلا ینافي الإمکان الذاتي.

و إلیٰ هذا أشار بقوله: و یمکن اجتماع الوجوب و الإمکان باعتبارین.

متن: اجتماع واجب و امکان، به دو اعتبار، جایز است.

شرح: این پاسخی است به استدلال کسانی که علم خداوند به امور حادث و متجدد پیش از تحقق آن‌ها را نفی کرده‌اند.

تقریر سخن ایشان آن است که: اگر علم به یک امر حادث پیش از تحقق‌ِآن تعلق بگیرد، [مثلاً پیش از آن که باران ببارد، خداوند بداند که باران می‌بارد]، لازم می‌آید که تحقق آن حادث [= بارش باران] واجب باشد، چرا که اگر تحققش واجب و ضروری نباشد، [ممکن خواهد بود و در نتیجه] جایز است که تحقق پیدا نکند [و باران نبارد]، ولی [با عدمِ تحقق آن حادث] علم خداوند جهل خواهد شد، و این محال است.

پاسخ آن است که: اگر مقصود شما از وجوب تحقق آنچه علم خداوند به آن تعلق گرفته، آن است که صدور آن حادث از علم، امری واجب است [و علم خداوند علتِ تامهٔ تحقق معلوم می‌باشد]، این امری باطل است. چون خدای متعال علم به ذات خود و علم به معدومات دارد، [و در هیچ یک از این دو مورد، علم خداوند، علّتِ تحقق معلوم نیست.] و اگر مقصود شما آن است که واجب است علم خداوند با معلوم مطابق باشد، این امری صحیح است، اما این وجوب، یک وجوب لاحق است [که متفرع بر وجود معلوم می‌باشد]، نه سابق بر آن، و از این رو با امکانِ ذاتیِ معلوم منافاتی ندارد.

مؤلف در عبارت بالا که گفت: «اجتماع وجوب و امکان، به دو اعتبار، جایز است» به همین بیان اخیر اشاره کرده است.

المسألة الثالثة: في أنّه تعالى حي

قال: و كلّ قادرٍ عالمٍ حيٌ بالضرورة.

أقول: اتفق الناس على أنّه تعالى حي و اختلفوا في تفسيره: فقال قوم: إنّه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر و يعلم. و قال آخرون: إنّه من كان على صفة لأجله عليها يجب أن يعلم و يقدر.

والتحقيق أنّ صفاته تعالى إن قلنا بزيادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على‌الذات و الّا فالمرجع بها إلى صفة سلبية و هو الحق، و قد بيّنا أنّه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حياً لأنّ ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

- ۳ -
صانع تعالی حیّ است

متن: و هرکس که قادر و عالم باشد، بالضرورة زنده وحیّ است.

شرح: مردم بر این امر اتفاق نظر دارند که خداوند حیّ [= زنده] است، اما در تفسیر آن اختلاف کرده‌اند. گروهی گفتند: حیات خداوند عبارت است از امکان و صحتّ این که خداوند قدرت و علم داشته باشد.[1] وگروهی دیگر گفتند: حیّ کسی است که بر صفتی باشد که به خاطر آن صفت بر او لازم باشد که علم و قدرت داشته باشد [یعنی صفتی است که دارندهٔ آن لزوماً عالم و قادر خواهد بود.][2]

تحقیق آن است که اگر [همچون اشاعره] قائل به زیادت صفات خداوند بر ذات وی باشیم، باید گفت: حیات، یک صفت ثبوتیِ زاید بر ذات است؛ وگرنه بازگشت

۱ـ چون حیات در برابر ممات است و میّت کسی است که محال است آگاهی از چیزی و توانایی بر کاری داشته باشد. در نتیجه موجود حیّ و زنده کسی خواهد بود که آگاهی از چیزی و توانایی بر کاری در حق او ممکن باشد.

۲ـ در بعضی از نسخه‌ها به جای «من کان علی صفة لاجلها علیها یجب...» آمده است: «**من کان علی صفة لاجلها یصح...**». عبارت اخیر روشن‌تر است.

آن به یک صفت سلبی است، [و آن عبارت است از: سلب امتناع علم و قدرت از خداوند.] و همین قول صحیح است. ما در جای خود بیان کرده‌ایم که خدای متعال قادر و عالم است، بنابراین او، بالضروره، حیّ می‌باشد؛ چون ثبوت یک صفت [= عالم و قادر بودنِ خداوند] فرع عدم امتناع آن است.[1]

المسألة الرابعة : في أنّه تعالى مريد

قال : و تخصيصُ بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدلُّ على إرادته تعالى.

أقول : اتفق المسلمون على أنّه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه:

فأبوالحسين جعله نفس الداعي، على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصص والإرادة.

و قال النجار: إنّه سلبي، و هو كونه تعالى غير مغلوب و لا مستكره.

و عن الكعبي: أنّه راجع إلى أنّه عالم بأفعال نفسه و آمر بأفعال غيره.

و ذهبت الأشعرية و الجُبّائيان إلى أنّه صفة زائدة على العلم.

و الدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أنّ الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة فلابدّ من مخصص غيرالقدرة التي شأنها الإيجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع، و غير العلم التابع للمعلوم، و ذلك المخصص هوالإرادة.

۱ـ حیّ یعنی موجود زنده و حیات، که به معنای زنده بودن است، دو کاربرد دارد: الف. این که شیء به گونه‌ای باشد که رشد و نمو داشته، تغذیه و تولید مثل کند. این معنای حیات که بر گیاه و حیوان نیز اطلاق می‌شود، مستلزم نقص و نیازمندی است. زیرا لازمهٔ رشد و نمو آن است که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل بیرونی تغییراتی در آن پدید آمده، تدریجاً به کمال جدید دست یابد. ب. این که شیء به گونه‌ای باشد که بداند و با اختیار خود کار انجام دهد. این معنای حیات مفهومی کمالی است و در شمار اوصاف ذاتی و ثبوتی خداوند است. بنابراین معنای حیات در مورد خداوند آن است که وی موجودی است دانا که به اختیار خود کارها را صورت می‌دهد. (علی شیروانی؛ درسنامهٔ عقاید، چاپ اول، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴)

و أيضاً بعض الممكنات يخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله و بعده مع‌التساوي فلابد من مرجح غيرالقدرة و العلم.

- ۴ -
صانع تعالی مرید است

متن: این که خداوند بعضی از ممکنات را آفریده [نه همهٔ آن‌ها را] آن هم در وقت خاصی [نه پیش از آن] ارادهٔ خدا را اثبات می‌کند.

شرح: مسلمانان اتفاق دارند بر این که خداوند مرید است، لیکن در معنای اراده اختلاف دارند:

ابوالحسین اراده را همان داعی قرار داده است، بدین معنا که همان علم خدای متعال به مصلحتی که در فعل [= آفرینش ممکنات] نهفته ـ همان مصلحتی که داعی و انگیزهٔ ایجاد آن است ـ مخصصِ انجام آن [در زمان خاص] بوده و همان، اراده است.

نجار معتقد است: اراده امری سلبی است، و آن عبارت است از مغلوب نبودن و مورد اکراه قرار نگرفتن خداوند، [و به دیگر سخن: مرید بودن خداوند بدین معناست که کسی او را اجبار و یا اکراه بر انجام کاری نمی‌کند، و هرچه او می‌کند بدان خشنود است.]

ازکعبی نقل است که: بازگشت اراده به آن است که خداوند به افعال خود، علم و به افعال دیگران، امر دارد. [یعنی وقتی می‌گوییم: خداوند خواست [= اراده کرد] که آسمان و زمین را بیافرینند و آنگاه آن‌ها را آفرید، بدین معناست که پیش از آفرینش آن‌ها به کار خود علم داشت و با آگاهی آن را صورت داد. و وقتی می‌گوییم: خداوند از انسان‌ها خواسته که نماز بخوانند، بدین معناست که بدان امر کرده است.]

اشاعره و دو جبّایی بر آنند که اراده صفتی زاید بر علم [و غیر آن] است.[1]

دلیل بر ثبوت اراده، مطلقاً [و به هر معنا که آن را تفسیر کنیم] آن است که خدای متعال [از میان همهٔ ماهیات ممکن] برخی از ممکنات را آفرید و برخی را نیافرید، با آن که نسبت همهٔ آن‌ها به قدرت خداوند برابر است. پس باید مخصصی [= امری که آن دستهٔ خاص را به ایجاد اختصاص داده باشد] درکار باشد سوای قدرت که شأن آن ایجاد و نسبتش به همه یکسان است، و سوای علم که تابع معلوم است. و آن مخصص همان اراده است.

و نیز برخی از ممکنات [که موجود می‌گردد، از ازل و بطور دائم ایجاد نشده‌اند، بلکه] ایجاد آن‌ها در وقت خاص صورت گرفته است، که نه پیش از آن و نه پس از آن موجود نبوده و نخواهند بود، با آن که نسبت [قدرت به ایجاد آن پدیده‌ها در همهٔ زمان‌ها] برابر است. پس باید امری سوای قدرت و علم وجود داشته باشد که [وجود هر پدید به زمان خاصش را بر وجودش در زمان‌های دیگر] رجحان دهد.

قال: و ليست زائدةً على الداعي و إلّا لزم التسلسل أو تعدُّدُ القدماءِ.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت الأشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الإرادة. و المعتزلة اختلفوا:

فقال أبوالحسين: إنّها نفس الداعي، و هو الذي اختاره المصنف.

و قال أبوعلي و أبوهاشم: إنّ إرادته حادثة لا في محل.

و قالت الكرامية: إنّ إرادته حادثة في ذاته.

۱ـ هر چند در معنای اراده اختلاف نظر است، اما آنچه مسلم است، این که خدای متعال در فعل خود نه مجبور است و نه مضطر. کسی او را بر انجام کاری یا ایجاد پدیده‌ای وا نمی‌دارد، هر چه کند با علم و اختیار خود است و ارادهٔ خداوند را می‌توان به همین معنا در نظر گرفت. پس مرید بودن خداوند بدین معناست که او فاعل مختار است و افعال او منوط به مشیّت اوست.

و الدليل على ما اختاره المصنف: أن إرادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء و التالي باطل فالمقدم مثله، و لو كانت حادثة إمّا في ذاته أو لا في محل لزم التسلسل لأنّ حدوث الإرادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصصة و الكلام فيها كالكلام هنا.

متن: اراده امری زاید بر داعی [و انگیزهٔ فعل] نیست، چرا که در این صورت، تسلسلِ [اراده‌ها] و یا تعدد قدما [= وجود چند موجود قدیم و ازلی] لازم می‌آید.

شرح: مردم در این‌جا اختلاف دارند؛ اشاعره بر آنند که اراده امری زاید بر ذات خداوند و قدیم می‌باشد. و معتزله در این‌باره چند نظر دارند:

ابوالحسین می‌گوید: اراده همان داعی است، و این رأی را مؤلف [پسندید و] برگزید.

ابوعلی و ابوهاشم می‌گویند: ارادهٔ خداوند حادث است اما نه در محلّ، [بلکه قائم به خود می‌باشد.]

کرامیه می‌گویند: ارادهٔ خداوند حادثِ در ذات خداوند است، [و ذات خداوند محلّ اراده‌های گوناگونی است که در او حادث می‌شوند.]

دلیل بر رأی مختار مؤلف آن است که: اگر ارادهٔ خداوند قدیم بود، لازم می‌آمد که چند موجود قدیم و ازلی وجود داشته باشند، و تالی [= تعدد قدما] باطل است، در نتیجه، مقدم [= قدیم بودنِ اراده] نیز باطل خواهد بود. و اگر اراده حادث باشد، خواه در ذات خداوند [که ذات خداوند محلّ آن باشد] و خواه بدون نیاز به محلّ، تسلسلِ [اراده‌ها] لازم خواهد آمد. چون پیدایش و حدوث اراده در یک وقت خاص، نه پیش و یا پس از آن، مستلزم ثبوت ارادهٔ دیگری است که مخصص آن ارادهٔ نخست [به زمانِ خاص خودش] باشد. و همان سخن [که دربارهٔ ارادهٔ نخست گفته شد]، در مورد ارادهٔ دوم [که مخصص ارادهٔ اول است] نیز می‌آید، [و بنابراین، این اراده نیز ارادهٔ دیگری را مستلزم است و به همین ترتیب. پس از هر اراده، ارادهٔ دیگری لازم می‌آید.]

المسألة الخامسة: في أنّه تعالی سمیع بصیر

قال: والنقلُ دلَّ على اتصافه بالإدراک و العقلُ على استحالة الآلات.

أقول: اتفق المسلمون كافة علىٰ أنّه تعالى مدرک، و اختلفوا في معناه فالذي ذهب إليه أبوالحسين أنّ معناه علمه تعالى بالمسموعات و المبصرات و أثبت الأشعرية و جماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم.

و الدليل علىٰ ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً: السمع، فإنّ القرآن قد دلّ عليه، و إجماع المسلمين علىٰ ذلک.

إذا عرفت هذا فنقول: السمع و البصر في حقنا إنّما يكون بآلات جسمانية، وكذا غيرهما من الإدراكات، و هذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل، فإمّا أن يرجع بالسمع و البصر إلىٰ ما ذهب إليه أبوالحسين، و إمّا إلىٰ صفة زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى.

ـ ۵ ـ

صانع تعالی سمیع و بصیر است

متن: نقل [= متونی دینی اعم از آیات قرآنی و روایات معصومین(ع)] بر اتصاف خداوند به ادراکِ [جزییات، و از آن جمله دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها] و عقل بر محال بودنِ آلات [جسمانی، مانند چشم و گوش، برای خداوند] دلالت دارد.

شرح: مسلمانان، جملگی، اتفاق دارند بر این که خداوند مدرک[1] است، اما در معنای آن اختلاف کرده‌اند، ابوالحسین می‌گوید: معنای ادراک، علم خداوند به شنیدنی‌ها و دیدنی‌هاست، [و بنابراین، ادراک شاخه‌ای از علم خداوند می‌باشد.] اشاعره و گروهی از معتزله آن را به عنوان صفتی زاید بر علم اثبات کرده‌اند.

۱ـ در کتاب‌های کلامی مقصود از مُدرِک بودن خداوند، گاهی عالم بودن او به دیدنی‌ها و شنیدنی‌هاست، و گاهی عالم بودن او به جزییات، اعم از دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها، بوییدنی‌ها، چشیدنی‌ها و غیر آن.

دلیل بر سمیع و بصیر بودن خداوند، سمع[1] است. زیرا قرآن کریم بر آن دلالت دارد [و در آیات فراوانی خداوند به سمیع و بصیر توصیف شده است]، و نیز اجماع مسلمانان بر آن منعقد شده است، [و اجماع مسلمانان بر یک عقیده، نشان دهندهٔ آن است که این عقیده ریشه در قرآن یا سنت قطعی معصومان علیهم‌السلام دارد.]

حال که معلوم شد خداوند سمیع و بصیر است، می‌گوییم: شنیدن و دیدن، مانند دیگر ادراک‌ها، در ما انسان‌ها به وسیلهٔ آلات جسمانی [مانند: گوش و چشم] صورت می‌پذیرد، [و مشروط به بودن و سلامت آن‌هاست]، و این شرط در حق خدای متعال، به حکم عقل، محال است. پس باید سمع و بصر را یا به همان چیزی که ابوالحسین گفته بازگردانیم، [و بگوییم: مقصود از آن‌ها علم خداوند به امور دیدنی و شنیدنی است و بنابراین شاخه‌ای از علم خداوند می‌باشند]؛ و یا آن‌ها را صفاتی زاید بدانیم که در مورد خدای متعال محتاج آلات نمی‌باشند.

المسألة السادسة: في إنّه تعالیٰ متكلم

قال: و عمومية قدرته تدل علیٰ ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.

أقول: ذهب المسلمون كافة إلیٰ أنّه تعالی متكلم و اختلفوا في معناه:

فعند المعتزلة أنّه تعالی أوجد حروفاً و أصواتاً في أجسام جمادية دالة علی‌المراد.

و قالت الأشاعرة: إنّه متكلم بمعنیٰ أنّه قام بذاته معنیٰ غيرالعلم و الإرادة و غيرهما من‌الصفات تدل عليها العبارات، و هو الكلام النفساني، و هو عندهم معنی واحد ليس بأمر و لا نهي و لا خبر و لا غير ذلک من أساليب الكلام.

و المصنف رحمه‌الله حينئذ استدل علیٰ ثبوت الكلام بالمعنی الأول بما تقدم من كونه تعالی قادراً علیٰ كل مقدور [و] لا شک في إمكان خلق أصواتٍ في أجسامٍ تدل علی‌المراد. و

---

[1] ـ سمع در لغت به معنای شنیدن است و در اصطلاح کلام، به آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام اطلاق می‌شود که دلیل نقلی، در برابر دلیل عقلی، بر عقاید دینی هستند.

قد اتفقت المعتزلة و الأشاعرة علی إمکان هذا، لکن الأشاعرة أثبتوا معنی آخر، والمعتزلة نفوا هذا المعنی لأنه غیر معقول، إذلا یعقل ثبوت معنی غیرالعلم لیس بأمر ولا نهي و لا خبر و لا استخبار و هو قدیم، و التصدیق موقوف علی‌التصور.

- ۶ -

صانع تعالی متکلم است

متن: عمومیت قدرت خداوند، بر ثبوت کلام [در خداوند، و این که خداوند می‌تواند تکلّم کند] دلالت دارد، وکلام نفسانی امری نامعقول است.

شرح: مسلمانان، جملگی، بر آنند که خداوند تکلّم دارد، و در تفسیر آن اختلاف کرده‌اند: نزد معتزله تکلم خداوند آن است که خدای متعال حرف‌ها و صوت‌هایی را در اجسام بی‌جان ایجاد کرده است که بر مراد و مقصود او دلالت دارد. [پس متکلم بودن خداوند به معنای آن است که او کلام را ایجاد کرده است، مانند جریان سخن گفتن خداوند با حضرت موسی ﷺ، که صداهایی را در درخت ایجاد نمود، نه به معنای آن که کلام به او قائم می‌باشد.]

اشاعره گفته‌اند: خداوند متکلم است، بدین معنا که معنایی سوای علم، اراده و دیگر صفات، قائم به اوست که عبارت‌ها بر آن دلالت دارند. و این همان کلام نفسانی است. کلام نفسانی نزد اشاعره معنای واحدی است که نه امر است و نه نهی، یا خبر و یا دیگر شیوه‌های سخن.[1]

۱- به عقیدهٔ اشاعره کلام خداوند یک صفت ذاتیِ قدیم و قائم به ذات خداوند است که در عین حال که همچون دیگر صفات ذاتی، امری واحد است و هیچ تعدد، تکثر و تغییری در آن نیست، به صورت امر، نهی، خبر و مانند آن جلوه می‌کند. این کلام، کلام نفسی نامیده می‌شود، در برابر کلام لفظی که بر آن دلالت دارد. سخن اشاعره دربارهٔ حقیقت کلام نفسی در نهایت ابهام است و روشن‌ترین سخن ایشان آن است که قوشچی در شرح خود بر تجرید، در بحث کیفیات مسموع آورده است: «معنای نفسی ـ که اشاعره می‌گویند امری است قائم به نفس متکلم و مغایر با علم در آن‌جا که شخص از آنچه نمی‌داند، ←

مؤلف(ره) در این‌جا برای اثبات کلام به معنای نخست، به آنچه گذشت، که خداوند بر هر مقدوری تواناست، تمسک می‌جوید. و تردیدی نیست که آفرینش [و پیدایش] صوت‌هایی که دلالت بر مراد کنند، در برخی اجسام، امری ممکن است. و معتزله و اشاعره هردو بر امکان آن اتفاق دارند، لیکن اشاعره معنای دیگری را [افزون بر آنچه معتزله باور دارند و آن راکلام خداوند می‌شمارند] اثبات می‌کنند [و همان را در حقیقت کلام خداوند می‌دانند]، و معتزله این معنا را، چون نامعقول است، نفی کرده‌اند، چرا که ثبوت معنایی سوای علم که هیچ یک از امر، نهی، خبر و استخبار نباشد و در عین حال قدیم باشد، امری نامعقول [و غیر قابل تصور است]، و تصدیق به یک امر فرع بر تصوّر آن است.

قال: و انتفاءُ القبح عنه تعالى يدلُّ على صدقه.

أقول: لما أثبت كونه تعالى متكلماً و بيّن معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقاً، و قد اتفق المسلمون عليه، لكن لا يتمشى على أُصول الأشاعرة.

← خبر می‌دهد ـ ادراک مدلول خبر است، یعنی حصول آن در ذهن مطلقا.» روشن است که این تعریف بر تصوّر تطبیق می‌کند که در کنار تصدیق دو شاخهٔ علم حصولی را تشکیل می‌دهند. بنابراین کلام نفسی به همان علم باز می‌گردد.

سخن عضدی در مواقف (ص ۲۹۴) نیز چندان بر وضوح مطلب نمی‌افزاید، او پس از نقل عقیدهٔ معتزله در باب تکلّم خداوند می‌گوید: «ما این را انکار نداریم، لیکن افزون بر آن امری را اثبات می‌کنیم که معنایی قائم به نفس است، و معتقدیم که غیر از عبارت‌هاست، چرا که عبارت‌ها در زمان‌ها و مکان‌ها و نزد اقوام گوناگون، متفاوت است، بلکه گاهی با اشاره و کتابت بر آن دلالت می‌شود، چنان که با عبارت ... و معتقدیم که غیر از علم است، چرا که گاهی انسان از چیزی که نمی‌داند بلکه خلاف آن را می‌داند یا در آن شک دارد، خبر می‌دهد، و غیر از اراده است، چون انسان گاهی به چیزی امر می‌کند که آن را واقعاً نمی‌خواهد، مانند کسی که بندهٔ خود را می‌آزماید که ببیند آیا او را فرمان می‌برد یا نه، بنابراین کلام صفت سومی است غیر از علم و اراده که قائم به نفس می‌باشد. سپس معتقدیم که این صفت قدیم است چون قائم بودن حوادث به ذات خدای متعال محال می‌باشد.

أمّا المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت، لأنّ الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالى منزّه عن القبائح لأنّه تعالىٰ حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

متن: منتفی بودنِ هرگونه فعلِ زشت و ناپسند از خدای متعال، بر راست‌گو بودن او دلالت دارد.

شرح: مؤلف، پس از اثبات متکلم بودن خداوند و تبیین معنای آن، به بیان راست‌گو بودن خداوند می‌پردازد، که هر چند مورد اتفاق مسلمانان است، ولی با اصول اشاعره سازگار نمی‌افتد.

اما نزد معتزله صادق بودن خداوند امری روشن است، زیرا بالضروره دروغ زشت است، و خدا از زشتی‌ها مبرّاست، چون او، بنا بر آنچه خواهد آمد، حکیم است. بنابراین، او هرگز دروغ نمی‌گوید، [و از این‌جا صفت راست‌گویی برای او ثابت می‌گردد.]

المسألة السابعة: في أنّه تعالىٰ باق

قال: و وجوب الوجود يدلُّ علىٰ سرمديته و نفي الزائد.

أقول: اتفق المثبتون للصانع تعالىٰ علىٰ أنّه باق أبداً و اختلفوا، فذهب الأشعري إلىٰ أنّه باق ببقاء يقوم به، و ذهب آخرون إلىٰ أنّه باق لذاته، و هو الحق الذي اختاره المصنف.

والدليل علىٰ أنّه باق، ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته و واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم، و إلّا لكان ممكناً.

والاعتراض الذي يورد هنا و هو أنّه يجوز أن يكون واجباً لذاته في وقت و ممتنعاً في وقت آخر يدل علىٰ سوء فهم مورِده، لأنّ ماهيته حينئذ بالنظر إليها مجردة من الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم و لا نعني بالممكن سوى ذلك.

و اعلم أنّ هذا الدليل كما يدل علىٰ وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي أثبته

أبوالحسن الأشعري، لأنّ وجوب‌الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير، فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إليه فيكون ممكناً، هذا خلف.

- ۷ -
صانع تعالی باقی [= جاودان] است

متن: وجوب وجود بر سرمد بودن خداوند [= این که او همیشه بوده و خواهد بود] و نفی زاید [بودن بقا بر ذاتش] دلالت دارد.

شرح: آنان که وجود صانع تعالی را اثبات کرده‌اند، بر باقی بودن او برای همیشه اتفاق دارند و در عین حال [در چگونگی آن] اختلاف کرده‌اند. اشعری می‌گوید: خداوند باقی است به بقایی که [زاید بر ذات او و] قائم به اوست، و دیگران می‌گویند: او لذاته باقی است. و این سخن حقی است که مؤلف آن را برگزیده است.

دلیل بر باقی بودن خداوند، واجب‌الوجود بالذات بودن اوست ـ که پیش از این گذشت ـ و این که عدم بر واجب‌الوجود لذاته محال است، [چرا که] در غیر این صورت [او واجب‌الوجود نخواهد بود، بلکه] ممکن می‌باشد.

اشکالی که [برخی] در اینجا وارد کرده‌اند ـ که می‌توان فرض کرد خداوند در زمانی واجب‌الوجود لذاته و در زمانی دیگر ممتنع‌الوجود باشد ـ کج اندیشی اشکال کننده را می‌رساند، چونِ ماهیت خداوند، در این فرض با نظر به ذاتش، مقید به هیچ یک از دو زمان نیست و بنابراین، هردو صفت وجود و عدم را می‌تواند بپذیرد، و ما از ممکن جز این را قصد نمی‌کنیم.

باید توجه داشت که این دلیل، همان‌گونه که بر وجوب بقا و جاودانگی خداوند دلالت دارد، نفیِ معنایی را که ابوالحسن اشعری آن را اثبات کرده، نیز می‌رساند؛ چون وجوب وجود مقتضی بی‌نیازی از غیر است. پس اگر خداوند به بقایی [که زاید بر ذاتش است] باقی باشد، [در تداوم وجود خود] نیازمند به آن بقاء و در نتیجه، ممکن خواهد بود، و این بر خلاف فرض است.

المسألة الثامنة: في أنّه تعالىٰ واحد

قال: والشريكِ.

أقول: هذا عطف على‌الزائد، أي و وجوب الوجود يدل علىٰ نفي‌الزائد و نفي‌الشريك، و اعلم أنّ أكثر العقلاء اتفقوا علىٰ أنّه تعالى واحد.

والدليل علىٰ ذلك العقل و النقل. أمّا العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالىٰ، فإنّه يدل علىٰ وحدته، لأنّه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب‌الوجود، فإمّا أن يتميزا أولا، و الثاني يستلزم المطلوب و هو انتفاء الشركة، و الأول يستلزم التركيب و هو باطل و إلّا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً، هذا خلف، و أمّا النقل فظاهر.

ـ ۸ ـ
صانع تعالی واحد است

متن: و [وجوب وجود دلالت دارد بر نفی] شریک.[۱]

شرح: شریک عطف بر «زاید» [در عبارت پیشین] است، و معنای عبارت آن است که وجوب وجود بر نفی زاید و نفی شریک دلالت دارد. و بدان که بیشتر عاقلان بر یگانه بودن خداوند اتفاق دارند.

عقل و نقل [هردو] بر یگانگی واجب تعالی گواه است. اما عقل، بیانش آن است که وجوب وجود خداوند، که قبلاً گذشت، بر یگانگی او دلالت دارد. چون اگر واجب‌الوجود دیگری در کار بود، هردو در واجب‌الوجود بودن با هم مشترک بودند، پس یا میان آن دو امتیازی وجود دارد و یا ندارد. فرض دوم [= عدم امتیاز] مستلزم مطلوب ما، یعنی انتفای شرکت [و تعدد] است، [چون اگر هیچ وجه

۱ـ تفاوت شریک با مثل در آن است که در شریک اختلاف در ماهیت معتبر است، بر خلاف مثل که در آن اتفاق در ماهیت معتبر می‌باشد. و از این رو، مؤلف دربارهٔ هر یک از شریک و مثل در فصل مستقلی بحث می‌کند.

امتیازی در کار نباشد، تعدد و کثرتی نیز در کار نخواهد بود، چرا که کثرت فرع بر مغایرت، و مغایرت، فرع بر امتیاز است.] و فرض نخست، مستلزم ترکیب [واجب‌الوجود از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز] است، و ترکیب باطل است؛ چرا که اگر دو واجب مفروض مرکب باشند، هر یک از آن‌ها ممکن خواهد بود، حال آن که بنا بر فرض واجب‌الوجوداند، و این بر خلاف فرض خواهد بود. و امّا [گواهی] نقل [بر یگانگی واجب‌الوجود] روشن است.

المسألة التاسعة: في أنّه تعالىٰ مخالف لغيره من‌الماهيات

قال: والمثلِ.

أقول: هذا عطف على‌الزائد أيضاً، أي و وجوب‌الوجود يدل علىٰ نفي الزائد و نفي الشريك و نفي المثل، و هذا مذهب أكثر العقلاء، و خالف فيه أبو هاشم فإنّه جعل ذاته مساوية لغيرها من‌الذوات و إنّما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة، وهي الحيية و العالمية و القادرية و الموجودية، و تلك الحالة هي صفة إلهية، و هذا المذهب لا شك في بطلانه فإنّ الأشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً و بالعكس و ذلك باطل بالضرورة.

- ۹ -
خدای تعالی با دیگر ماهیات متفاوت است

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] مثل.

شرح: مثل نیز عطف بر زاید است، و معنای عبارت آن است که وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی زاید و نفی شریک و نفی مثل. نفی مثل از واجب تعالی مُعتقد بیشتر عقلاست، ولی ابوهاشم با این عقیده مخالفت کرده و خداوند را در ذات با دیگران برابر قرار داده و تفاوت او را با دیگران تنها در حالتی می‌داند که چهار صفت را موجب می‌گردد: زنده بودن، عالم بودن، قادر بودن و موجود بودن، و آن حالت،

همان صفت الاهیّت است. این عقیده بی تردید باطل است، زیرا چیزهای برابر، در لوازم نیز برابرند. پس اگر ذات‌ها [= ذات خداوند و ذوات دیگران] برابر باشند، انقلاب قدیم به حادث و عکس آن لازم می‌آید ـ [چون حکم امثال در آنچه جایز است و در آنچه جایز نیست، یکسان است.] ـ و این بالضرورة باطل می‌باشد.

المسألة العاشرة: في أنّه تعالىٰ غير مركب

قال: و التركيبِ بمعانيه.

أقول: هذا عطف على الزائد، بمعنىٰ أنّ وجوب‌الوجود يقتضي نفي التركيب أيضاً.

والدليل علىٰ ذلك أنّ كل مركب فإنّه مفتقر إلىٰ أجزائه لتأخره و تعليله بها و كل جزء من‌المركب فإنّه مغاير له و كل مفتقر إلىٰ الغير ممكن، فلو كان الواجب تعالىٰ مركباً كان ممكناً، هذا خلف، فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب.

و اعلم أنّ التركيب قد يكون عقلياً و هو التركيب من‌الجنس و الفصل، و قد يكون خارجياً كتركيب الجسم من‌المادة و الصورة و تركيب المقادير من غيرها، و الجميع منفيّ عن‌الواجب تعالىٰ، لاشتراك المركبات في افتقارها إلى الأجزاء، فلا جنس له و لا فصل له و لا غيرهما من‌الأجزاء العقلية و الحسيّة.

ـ ۱۰ ـ
خدای تعالی غیر مرکب است

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ترکیب به معانی گوناگون آن.

شرح: این عبارت عطف بر زاید است، بدین معنا که: وجوب وجود مقتضی نفی ترکیب نیز هست.

دلیل بر مرکب نبودن خداوند آن است که هر مرکبی به اجزای خود نیازمند است ـ چون متأخر از آن‌ها و معلل به آن‌هاست ـ و هر جزیی از مرکب با کلّ آن مغایر است، و هرچه به غیر خود نیازمند باشد، ممکن است. پس اگر واجب تعالی مرکب

باشد، ممکن خواهد بود، و این بر خلاف فرض است. بنابراین، وجوب وجود مقتضی نفی ترکیب می‌باشد.

بدان که ترکیب [بر چند نوع است:] گاهی عقلی است و آن ترکیب از جنس و فصل است، و گاهی خارجی است، و آن ترکیب جسم از ماده و صورت و ترکیب اندازه‌ها از اجزای آن می‌باشد. تمام اقسام ترکیب از واجب تعالی نفی می‌شود، چون همهٔ اشیای مرکب در این که نیازمند به اجزای خود هستند، مشترک‌اند. بنابراین، واجب تعالی نه جنس دارد، نه فصل، و نه غیر آن دو از اجزای عقلی و حسی.

المسألة الحادية عشرة: في أنّه تعالىٰ لا ضدّله

قال: والضدّ.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، فإنّ وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لأنّ الضد يقال بحسب المشهور علىٰ ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما، و واجب الوجود يستحيل عليه الحلول، فلاضد له بهذا المعنى.

و يطلق أيضاً علىٰ مساوٍ في القوة ممانع و قد بيّنا أنّه تعالىٰ لا مثل له فلا مشارك له تعالىٰ في القوة.

- ۱۱ -
خدای تعالی ضد ندارد

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ضدّ.

شرح: این عبارت نیز عطف بر زاید است، چرا که وجوب وجود مقتضی نفی ضدّ است، زیرا بر حسب مشهور، ضدّ به چیزی گفته می‌شود که در پیِ ذاتِ دیگری بر محلّ یا موضوع وارد می‌شود و با آن ذات دیگر تنافی دارد [و هرگز با هم نمی‌توانند در یک محل یا موضوع جمع شوند، مانند سفیدی و سیاهی که بر جسم پیاپی عارض می‌شوند. از این جا دانسته می‌شود که ضدّ لزوماً حالّ در شیء دیگر و

قائم به آن است.] و بر واجب‌الوجود حلول محال است و از این رو، ضدّ به معنای یاد شده ندارد.

[ضدّ معنای دیگری نیز دارد،] و گاهی بر چیزی اطلاق می‌گردد که با چیز دیگر در قوّه [که مبدأ افعال است] برابر و مانع از تأثیرگذاری آن می‌باشد، [مانند نمک که اگر در آبی که شکر در آن است، ریخته شود، مانع از آن است که شکر آن آب را شیرین کند.] و ما [در جای خود] بیان کردیم که خدای متعال مثل ندارد، و از این رو مشارکی برای او در قوه نیست.

المسألة الثانية عشرة: في أنّه تعالىٰ ليس بمتحيز

قال: والتحيّز.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، فإنّ وجوب الوجود يقتضي نفي التحيّز عنه تعالىٰ، و هذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء، و خالف فيه المجسّمة.

و الدليل علىٰ ذلك أنّه لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة، و كل ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث ـ و قد سبق تقرير ذلك ـ و كلّ حادث ممكن فلا تكون واجباً، هذا خلف، و يلزم من نفي التحيز نفي الجسمية.

ـ ۱۲ ـ
خدای تعالی مکان ندارد

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] مکان داشتن.

شرح: این عبارت نیز عطف بر زائد است. زیرا وجوب وجود مقتضی نفی مکان داری از خدای متعال است. این حکم میان بیشتر عقلا مورد اتفاق است، ولی مجسّمه [=کسانی که قائل به بدن برای خدای متعال بودند] در این مسأله مخالفت کرده [و برای خداوند مکان قائل شده‌اند.]

دلیل بر این که خداوند مکان ندارد آن است که اگر خداوند مکان می‌داشت از

اکوان حادث [= حرکت و سکون،[1] اتصال و انقطاع] جدا نمی‌شد، [زیرا هر امر مکان‌مندی از دو حال بیرون نیست: یا ساکن است و یا متحرک است.[2]] و هر چیزی که از حادث جدا نشود، خود نیز حادث خواهد بود، که بیان آن [در مقصد دوم، فصل سوم، مسألهٔ ششم] گذشت. و هر حادثی ممکن است، و از این رو، واجب نخواهد بود. و این بر خلاف فرض می‌باشد، [چون سخن ما در واجب‌الوجود است.] و از نفی مکان‌دار بودن واجب نفی جسم داشتن واجب لازم می‌آید، [چون هر جسمی مکان‌دار است. و بنابراین، موجودی که مکان ندارد، جسم نخواهد داشت.]

المسألة الثالثة عشرة: في أنّه تعالىٰ ليس بحالّ في غيره

قال: والحلولِ.

أقول: هذا عطف على‌الزائد، فإن وجوب‌الوجود يقتضي كونه تعالىٰ ليس حالاً في غيره، و هذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء، و خالف فيه بعض النصارى القائلين بأنّه حلّ في‌المسيح، و بعض الصوفية القائلين بأنّه حالّ في أبدان العارفين.

و هذا المذهب لا شكّ في سخافته لأنّ المعقول من‌الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و هذا المعنىٰ منتف في حقه تعالىٰ لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان.

۱ـ حادث بودن حرکت و سکون از آن روست که حرکت عبارت است از: حصول شیء در مکانی پس از آن که در مکان دیگری بوده است. و سکون عبارت است از: حصول شیء در مکانی پس از آن که در همان مکان بوده است. و چنان که از تعریف دانسته می‌شود، ماهیت هر یک از حرکت و سکون، مستلزم مسبوق بودنِ زمانی به غیر است. و امر ازلی مسبوقِ به چیزی نیست. همین سخن دربارهٔ اتصال و انقطاع نیز می‌آید.

۲ـ و یا می‌توان گفت: هر امر مکان‌مندی از دو حال خارج نیست: یا متصل است و یا منقطع می‌باشد.

- ۱۳ -
خدای تعالی حالّ در غیر خود نیست

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] حلول.

شرح: این نیز عطف بر زائد است. زیرا وجوب وجوب مقتضی آن است که خدای متعال حلول در غیر خود نکند. این حکم میان بیشتر عقلا مورد اتفاق است و برخی از نصاری، که می‌گویند خداوند در مسیح حلول کرده است و برخی از صوفیه، که می‌گویند خداوند در بدن‌های عارفان حلول کرده است، در این مسأله مخالفت کرده‌اند.

عقیدهٔ قائلین به حلول خداوند بی‌تردید باطل است، چون معنای معقول و قابل تصوّر از حلول آن است که موجودی بر سبیل پیروی و تبعیت، قائم به موجود دیگری باشد به شرط آن که قیام آن به ذات خود ممتنع باشد، و این معنا در حق خدای متعال منتفی است، چراکه مستلزم نیازمندی [به غیر] می‌باشد، و نیازمندی مستلزم امکان است.

المسألة الرابعة عشرة: في نفي الاتّحاد عنه تعالى

قال: والاتحادِ.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإنّ وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأنّا قد بيّنا أنّ وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً.

و أيضاً فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتحاد إمّا أن يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد، و إن عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً و يلزم عدم الواجب فيكون ممكناً، هذا خلف.

- ۱۴ -
خدای تعالی متحد [با غیر خود] نیست

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] اتحاد.

شرح: این عبارت عطف بر زائد است. چرا که وجوب وجود با اتحاد[1] منافات دارد، زیرا ما [در جای خود] بیان کردیم که وجوب وجود مستلزم وحدت و یگانگیِ [ذات واجب‌الوجود] است. پس اگر واجب‌الوجود با غیر خود متحد گردد، آن غیر ممکن خواهد بود [نه واجب، چون یک واجب بیشتر نداریم.] و در نتیجه، حکمی که بر ممکن صادق است بر متحد با آن نیز صادق بوده، واجب، ممکن خواهد بود.

دلیل دیگر [بر نفی اتحاد] آن است که اگر واجب با غیر خود متحد گردد، پس از اتحاد یا هردو، مانند حالت پیش از اتحاد، موجوداند ـ که در این صورت اتحادی صورت نگرفته است ـ و یا هردو یا یکی از آن‌ها معدوم گشته است، که در این صورت نیز اتحادی صورت نپذیرفته است، [چون در اتحاد باید هردو پس از اتحاد موجود باشند، هرچند با یک وجود]، و لازم می‌آید که واجب معدوم شده باشد، که در این صورت ممکن خواهد بود و این بر خلاف فرض است.

المسألة الخامسة عشرة: في نفي الجهة عنه تعالىٰ

قال: والجهة.

أقول: هذا حكم من‌الأحكام اللازمة لوجوب الوجود، و هو معطوف على‌الزائد، و قد نازع فيه جميع المجسمة فإنهم ذهبوا إلىٰ أنه تعالىٰ جسم في جهة.

و أصحاب أبي عبدالله‌بن كرّام اختلفوا: فقال محمدبن الهيصم: إنّه تعالىٰ في جهة فوق‌العرش لانهاية لها و البعد بينه و بين‌العرش أيضاً غير متناه. و قال بعضهم: البعد متناه، و قال قوم منهم: إنّه تعالىٰ على‌العرش كما تقوله المجسمة!

و هذه المذاهب كلها فاسدة، لأنّ كل ذي جهة فهو مشار إليه و محل للأكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً.

۱ـ مقصود از اتحاد آن است که دو چیز، که هر کدام وجودی برای خود دارد، با یکدیگر در خارج رابطه‌ای پیدا کنند، که دو وجودشان تبدیل به یک وجود گردد.

- ۱۵ -
خدای تعالی جهت ندارد

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] جهت.

شرح: این حکمی است از احکام که وجوب وجود مستلزم آن است، و عطف بر زائد می‌باشد. عموم مجسمه در این حکم نزاع کرده‌اند. ایشان بر آن‌اند که خدای متعال جسمی است که در جهت خاصی قرار گرفته است.

اصحاب ابی‌عبدالله‌بن کرّام در این‌باره اختلاف کرده‌اند: محمدبن هیصم گفته است: خدای متعال در جهتی بالای عرش قرار گرفته که نهایتی برای آن نیست، و فاصلهٔ میانِ او و عرش نیز غیرمتناهی است. گروهی دیگر گفته‌اند: فاصلهٔ [میان او و عرش] متناهی است، و برخی از ایشان گفته‌اند: خدای متعال بر عرش نشسته است، همان‌گونه که مجسمه می‌گویند.

این عقاید همگی فاسد است، زیرا هر شیء جهت‌داری، مورد اشاره قرار می‌گیرد، و محلّ برای اکوانِ حادث است، پس، حادث می‌باشد و در نتیجه، واجب نخواهد بود.

المسألة السادسة عشرة: في أنّه تعالىٰ ليس محلاً للحوادث

قال: و حلولِ الحوادث فيه.

أقول: وجوب‌الوجود ينافي حلول‌الحوادث في ذاته تعالىٰ، و هو معطوف على‌الزائد، و قد خالف فيه‌الكرامية.

والدليل على‌الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالىٰ يدلّ علىٰ تغيره و انفعاله في ذاته، و ذلك ينافي الوجوب.

و أيضاً فإنّ المقتضي للحادث إن كان ذاته كان أزلياً و إن كان غيره كان‌الواجب مفتقراً إلى الغير و هو محال.

و لأنّه إن كان صفة كمال استحال خلو الذات عنه و إن لم يكن استحال اتصاف الذات به.

- ۱۶ -
خدای متعال محلّ حوادث نیست

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفیِ] حلول حوادث در خداوند.

شرح: وجوب وجود با حلول امور حادث در ذات خدای متعال منافات دارد، و این عبارت عطف بر زائد است. در این مسأله کرامیه مخالفت کرده‌اند.

دلیل بر امتناعِ [حلول حوادث در واجب تعالی] آن است که حدوث امور حادث در خدای متعال بر تغییر و تأثیرپذیری ذات واجب دلالت می‌کند، و این [= تغییر و تأثیر پذیری] با وجوب منافات دارد.

و نیز مقتضیِ امر حادثِ [مفروض] اگر ذات خداوند باشد، [یعنی ذات خداوند، خود علّت پیدایش امری حادث در خود شود، باید دانست که] ذات او ازلی است، [و مقتضایش نیز ازلی و قدیم خواهد بود، نه حادث.] و اگر مقتضیِ آن امر حادث [که در ذات واجب پدید آمده] غیر واجب باشد، واجب تعالی نیازمند به غیر خواهد بود، و این محال است.

و به خاطر آن که: اگر آن امر حادث صفت کمال باشد، خالی بودن ذات واجب از آن محال می‌باشد، [زیرا واجب تعالی در ذات خود واجد همهٔ کمالات است. پس آن صفت از ازل در ذات واجب بوده است و در نتیجه نمی‌تواند حادث باشد.] و اگر صفت کمال نباشد اتصاف ذات به آن [هرچند در یک مقطع زمانی خاص] محال خواهد بود.

المسألة السابعة عشرة: في أنّه تعالیٰ غنيّ

قال: والحاجةِ.

أقول: وجوب‌الوجود ينافي الحاجة، و هو معطوف على‌الزائد، و هذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كلّ شيء فهو ينافي الحاجة.

و لأنّه لو افتقر إلى غيره لزم الدور لأنّ ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه.

لایقال : الدور غیر لازم لأن الواجب مستغن في ذاته و بعض صفاته عن ذلک الغیر و بهذا الوجه یؤثر في ذلک الغیر فإذا احتاج في جهة أُخرىٰ إلیٰ ذلک الغیر انتفی الدور.

لأنا نقول : هذا بناء علیٰ أنّ صفاته تعالیٰ زائدة علی‌الذات و هو باطل لما سیأتي، و أیضاً فالدور لا یندفع لأن ذلک الممکن بالجهة التي یؤثر في الواجب تعالیٰ صفةً، یکون محتاجاً إلیه و حینئذ یلزم الدور المحال.

و لأن افتقاره في ذاته یستلزم إمکانه و کذا في صفاته لأن ذاته موقوفة علیٰ وجود تلک الصفة أو عدمها المتوقفین علی‌الغیر فیکون متوقفاً علی‌الغیر فیکون ممکناً، و هذا برهان عوّل علیه الشیخ ابن‌سینا.

- ۱۷ -
خدای تعالی غنی است

متن : و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] نیازمندی.

شرح : وجوب وجود با نیازمندی منافات دارد. و این عبارت عطف بر زائد است. این حکم [که خدای متعال نیازی به غیر ندارد] روشن است، زیرا وجوب وجود خواهان غنا و بی‌نیازی از غیر در هر چیزی است و از این رو، با حاجت و نیازمندی [به غیر] ناسازگار است.

دلیل دیگر [بر این که خدای متعال نیازمند به غیر خود نیست] آن که: اگر خداوند نیازمند به غیر خود بود دور لازم می‌آمد. زیرا آن غیر، خودش نیازمند به خداوند می‌باشد، چون ممکن است، [و هر ممکنی به واجب نیازمند است. پس خداوند نیازمند به چیزی است که او خود محتاج به خداوند می‌باشد.]

گفته نشود: دور لازم نمی‌آید، چون واجب در ذات و در برخی صفاتش [مثلاً صفت الف، ج و د] بی‌نیاز از آن غیر - [که بنا بر فرض واجب در صفتی از صفات خود به او نیازمند است] - می‌باشد، و بدین لحاظ در آن غیر مؤثر واقع می‌شود [و آن را پدید می‌آورد.] پس اگر واجب در جهت دیگری [مثلاً در صفت ش] به آن غیر

نیازمند شد، دور منتفی می‌گردد. [چون متوقّف، غیر از متوقّف علیه است. آنچه غیر بر آن متوقف است، ذاتِ واجب و صفاتِ الف، ج و د است، و آنچه بر آن غیر متوقف است صفت ش است.]

چون در پاسخ می‌گوییم: مبنای این سخن، زاید بودنِ صفات خداوند بر ذاتش است؛ [چون اگر صفاتِ واجب را عین ذات واجب فرض کنیم، آنچه بر غیر، متوقف است و آنچه غیر بر آن متوقف است، یکی خواهد شد.] و این مبنا به دلیلی که خواهد آمد، باطل است. و نیز [حتی بنا بر زاید بودنِ صفات بر ذات]، دور مندفع نمی‌گردد. چون آن ممکنِ [مفروض که واجب در صفتی به او نیازمند است]، از همان جهت که صفتی را در واجب تعالی پدید می‌آورد، نیازمند به واجب است، و در این صورت دور محال لازم می‌آید. [توضیح اینکه آنچه در بیان اندفاع دور آمد، اجتماع متوقّف و متوقف‌علیه درواجب را نفی می‌کند، اما اجتماع متوقف و متوقف‌علیه را در آن غیر که سبب حدوث صفتی در واجب شده، نفی نمی‌کند. زیرا آن هم معلول است و هم علّت، و از همان جهت که معلول است، علّت می‌باشد. زیرا ذات او با همهٔ شؤونش معلولِ واجب تعالی است و از هر جهت که در واجب مؤثر واقع شود، از همان جهت از واجب متأثرمی‌باشد.]

[دلیل سوّم:] و به خاطر آن که نیازمند بودن واجب در ذاتش به غیر خود، مستلزم امکان اوست، و همچنین نیازمند بودنش در صفاتش [به غیر خود، آن هم، مستلزم امکانِ اوست]، چون ذات واجب متوقف است بر وجود آن صفت و یا عدم آن صفت، که این هردو متوقف‌اند بر [وجود یا عدم] آن غیر. پس واجب تعالی متوقف بر غیر و در نتیجه، ممکن خواهد بود. و این برهانی است که شیخ‌الرئیس ابن‌سینا بر آن اعتماد نموده است.

[توضیح این که: اگر فرض کنیم واجب در اتصاف به الف، نیازمند ب می‌باشد، در تحقق ذاتش نیز نیازمند به غیر خواهد بود. زیرا تحقق واجب تعالی در خارج از

دوحال بیرون نیست: یا با اتصاف به الف تحقق دارد و یا با عدم اتصاف به الف. و در هردو فرض واجب محتاج به غیر خواهد بود: در فرض اول محتاج به وجود ب و در فرض دوم، محتاج به عدم ب می‌باشد، زیرا همان‌گونه که علّتِ اتصافِ به الف، وجود ب است، علّت عدم اتصاف به الف، عدم ب خواهد بود. پس واجب، در هر حال، در تحقق خود، نیازمند به غیر (وجود ب یا عدم ب) می‌باشد.[1]]

المسألة الثامنة عشرة: في استحالة الألم و اللذة عليه تعالىٰ

قال: والألمِ مطلقاً واللذةِ المزاجية.

أقول: هذا أيضاً عطف على الزائد، فإنّ وجوب الوجود يستلزم نفي اللذة و الألم.

و اعلم أنّ اللذة و الألم قد يكونان من توابع المزاج، فإنّ اللذة من توابع اعتدال المزاج و الألم من توابع سوءالمزاج، و هذان المعنيان إنّما يصحّان في حقّ‌الأجسام، و قد ثبت بوجوب‌الوجود أنّه تعالىٰ يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه.

و قد يعني بالألم إدراك المنافي و باللذة إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنىٰ منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له.

و أمّا اللذة بهذا المعنىٰ فقد اتفق الأوائل علىٰ ثبوتها لله تعالىٰ لأنّه مدرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتذاً به، و المصنف﵀ كأنّه قد ارتضى هذا القول، و هو مذهب ابن نوبخت و غيره من‌المتكلمين إلّا أن إطلاق الملتذ عليه يستدعي الإذن الشرعي.

- ۱۸ -
محال بودنِ ألم و لذّت بر خدای متعال

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ألم [درد] به طور مطلق، و لذّت مزاجی.

۱- برای توضیح بیشتر ر.ک: علی شیروانی، شرح نهایةالحکمة، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، چاپ اول، ج ۱، ص ۱۹۷ - ۱۹۲.

شرح: این نیز عطف بر زائد است. زیرا وجوب وجود مستلزم نفی لذت و ألم است.

بدان که لذت و ألم گاهی [و در یک معنا] از توابع مزاج‌اند[۱]؛ لذت از توابع اعتدال مزاج و الم از توابع سوء مزاج به شمار می‌رود، و این دو معنا تنها در جسم‌ها تحقق می‌یابند، حال آن که با استناد به وجوب وجود، ثابت شد که خدای متعال، محال است که جسم باشد. از این رو، این دو معنا [یعنی لذت و ألم، بدان معنا که از توابع اعتدال و سوء مزاج‌اند]، از واجب تعالی منتفی می‌باشد.

وگاهی مقصود از ألم، ادراک منافی و مقصود از لذت، ادراک ملائم می‌باشد. ألم به این معنا نیز از واجب تعالی منتفی است. چون چیزی وجود ندارد که منافیِ واجب تعالی باشد.

و امّا لذّت به این معنا [= ادراک ملائم] حکیمان نخستین بر ثبوتِ آن برای خدای متعال اتفاق نظر داشتند. زیرا او ادراک کنندهٔ کامل‌ترین موجودات، یعنی ذات خودش می‌باشد، [و روشن است که ادراکِ ذاتِ خود از مصادیق ادراک ملائم است.] پس از آن لذت می‌برد. وگویا مؤلف(ره)، این قول را پذیرفته است، [چون تنها لذّت مزاجی را از خداوند نفی نمود، نه مطلق لذت را، بر خلاف ألم.] و این، عقیدهٔ ابن نوبخت و متکلمان دیگر است، جز آن که اطلاقِ «ملتذ» بر خداوند [به عنوان یک صفت] نیازمند اذن شرعی است، [یعنی در صورتی می‌توان خداوند را بدین صفت، خواند که در متون دینی، اعم از قرآن و روایات، خداوند بدین صفت خوانده شده باشد.[۲]]

۱ـ مزاج در اصل مصدر است به معنای امتزاج و آن عبارت است از: اختلاط اجزای عناصر با یکدیگر و در اصطلاح حکیمان مزاج عبارت است از: کیفیتی متشابه و متوسط میان اضداد که از آن امتزاج حاصل می‌شود. (تهانوی، کشاف اصطلاحات‌العلوم و الفنون.)

۲ـ برخی بر آن‌اند که خداوند را تنها به صفت‌ها و نام‌هایی می‌توان خواند که در متون دینی یاد شده است، و مقصود از این که می‌گویند: نام‌ها و صفت‌های خداوند توقیفی است، همین است. مستند این گروه، ←

المسألة التاسعة عشرة:

في نفي المعاني و الأحوال و الصفات الزائدة في الأعيان

قال: والمعاني و الأحوالِ و الصفاتِ الزائدةِ عيناً.

أقول: ذهبت الأشاعرة إلى أن لله تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة و العلم و غيرهما من الصفات تقتضي القادرية و العالمية و الحيية إلى غيرها من باقي الصفات.

و أبو هاشم أثبت أحوالاً غير معلومة لكن تُعلم الذات عليها.

و جماعة من المعتزلة أثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات.

و هذه المذاهب كلها ضعيفة، لأن وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كلّ شيء فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم و لا غير ذلك من المعاني و الأحوال.

و أنما قيد الصفات بالزائدة عيناً لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة و إن كانت مغايرة لها بالاعتبار.

- ١٩ -

نفی معانی، احوال و صفات زائد در اعیان

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] معانی، احوال و صفات زائد در عین، [یعنی اموری که عینیت خارجی آن‌ها زاید بر ذات واجب می‌باشد.]

شرح: اشاعره بر آن‌اند که خدای متعال معانی‌ای را که قائم به ذات خوداند،

← روایاتی است که در آن‌ها آمده است: «انّه من یصف ربّه بالقیاس لایزال الدهر فی‌الالتباس» (صدوق، توحید، باب دوم، حدیث۹)؛ «ان الخالق لایوصف الّا بما وصف به نفسه» (همان، حدیث ۱۷)؛ «لاتتجاوز فی‌التوحید ما ذکره‌اللّه تعالی فی کتابه فتهلک» (همان، حدیث ۳۱). در برابر، کسانی که نام‌ها و صفت‌های خداوند را توقیفی نمی‌دانند به آیهٔ «للّه الاسماء الحسنی فادعوها بها» (اعراف/ ۱۸۰) تمسک جسته‌اند. (ر.ک: المیزان ذیل آیهٔ نامبرده)

واجد است، این معانی عبارت‌اند از: قدرت، علم و صفات دیگری که مقتضی قادر بودن، عالم بودن، حیّ بودن و غیر آن از دیگر صفات هستند.

ابوهاشم احوالی[1] [برای خدای متعال] ثابت کرده که معلوم نیستند اما ذات واجب بر آن‌ها دانسته می‌شود. [به عقیدهٔ ابوهاشم نه صفات خداوند عین ذات اوست، و نه صفاتی دارد که زائد بر آن ذات باشند، بلکه دارای احوالی مانند عالمیت و قادریت است. نزد او حال صفتی است برای موجود که، با نظر به خودش، نه معدوم است و نه موجود، و نه مجهول است و نه معلوم، ولی ذات بر آن دانسته می‌شود، مانند معنای حرفی و مقصودش آن است، وجود که عدم و امتیاز حالی از حالی، جز به اعتبار ذی‌الحال تصوّر نمی‌شود.[2]]

گروهی از معتزله برای خدای متعال صفاتی که زائد بر ذات اوست، اثبات کرده‌اند.

این عقاید، جملگی، سست‌اند، چون وجوب وجود مقتضی نفی این امور از خدای متعال است. چون محال است واجب‌الوجود به صفتی که زائد بر ذات اوست، متصف گردد، خواه آن امر زائد را معنا، یا حال بنامیم یا صفتی غیر آن دو، زیرا وجوب وجود مقتضی بی‌نیازی از هر چیزی است و از این رو، واجب‌الوجود در قادر بودنِ خود، نیازمند به صفت قدرت و در عالم بودنش، محتاج به صفت علم، و جز آن از معانی و احوال، نخواهد بود.

مؤلف(ره) صفات را مقید کرد به «زائد در عین»، به خاطر آن که خدای متعال به صفات کمال متصف هست، [و این صفات را نباید و نمی‌توان از او سلب کرد] امّا این صفات، در حقیقت [و در متن واقع] همان ذات واجب [و عین ذات او] می‌باشند، هرچند در اعتبار [و به لحاظ مفهومی] غیر آن‌اند.

۱ـ در مقصد اول، فصل اول، مسألهٔ دوازدهم و سیزدهم، از کتاب کشف‌المراد، دربارهٔ حال بحث شده است.

۲ـ در مقصد اول، فصل اول، مسألهٔ دوازدهم و سیزدهم، از کتاب کشف‌المراد، دربارهٔ حال بحث شده است.

المسألة العشرون: في أنّه تعالىٰ ليس بمرئي

قال: والرؤية.

أقول: وجوب‌الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضاً. و اعلم أنّ أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالىٰ.

والمجسمة جوّزوا رؤيته لاعتقادهم أنّه تعالىٰ جسم ولو اعتقدوا تجرده لم تجز رؤيته عندهم. والأشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا و زعموا أنّه تعالىٰ مع تجرده تصح رؤيته.

والدليل على امتناع الرؤية أنّ وجوب وجوده يقتضي تجرده و نفي الجهة والحيّز عنه، فينتفي الرؤية عنه بالضرورة، لأنّ كل مرئي فهو في جهة يشار إليه بأنّه هنا أو هناك و يكون مقابلاً أو في حكم المقابل و لما انتفىٰ هذا المعنىٰ عنه تعالىٰ انتفت الرؤية.

- ۲۰ -
خدای تعالی دیده نمی‌شود

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] رؤیت.

شرح: وجوب وجود همچنین مقتضیِ نفی رؤیت [و دیده شدنِ] خدای متعال است. بدان بیشتر عقلا رؤیت خدای متعال را محال دانسته‌اند، و مجسّمه رؤیت او را ممکن دانسته‌اند، چون خداوند را جسم می‌دانند و اگر او را مجرّد [= غیر جسم] می‌دانستند دیدنش را ممکن نمی‌شمردند. اشاعره در این مسأله با همهٔ عقلا مخالفت کرده پنداشته‌اند که خدای متعال با آن که مجرد است، دیدنش ممکن است.

دلیل بر ممتنع بودن رؤیت خداوند آن است که: وجوب وجود او مقتضیِ تجرّد، بی‌جهتی و بی‌مکانی اوست. در نتیجه، بالضرورة رؤیت از او منتفی خواهد بود، زیرا هرچه دیده می‌شود، ناگزیر، در جهتی قرار دارد که به سوی آن اشاره می‌شود که او این‌جا یا آن جاست و نیز مقابل و یا در حکم مقابل - [مانند چهرهٔ انسانی که در آینه می‌بینیم] - می‌باشد، و چون این معنا از خدای متعال منتفی است، رؤیت نیز از او منتفی خواهد بود.

قال: و سؤالُ موسى لقومه.

أقول: لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن احتجاج الأشاعرة و قد احتجّوا بوجوه أجاب المصنف عنها:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية و لو كانت ممتنعة لم يصح منه السؤال.

والجواب: أن السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية، لقوله تعالى: **﴿لَنْ نُؤمِنَ لَکَ حَتىٰ نَرىٰ اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتکُم الصاعِقَةُ﴾**، و قوله، **﴿أتُهلكنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا﴾**.

متن: و درخواست موسی برای قومش بود [و آنان او را به این کار وا داشتند.]

شرح: مؤلف پس از اقامهٔ دلیل بر نفی رؤیت، پاسخ دادن به استدلال اشاعره را آغاز نمود. آنان دلیل‌های متعددی [برای امکان دیده شدن خداوند] آورده‌اند، که مؤلف [یک به یک] به آن‌ها پاسخ می‌گوید.

دلیل نخستِ [اشاعره]: موسی عليه السلام از خداوند خواست که او را ببیند؛ [چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «**و لمّا جاء موسی لمیقاتنا و کلّمه ربّه قال ربّ ارنی انظر الیک**؛ و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم.» (اعراف/۱۴۳)]

پاسخ: این درخواست موسی برای قومش بود تا ممتنع بودنِ رؤیت را برای آنان روشن سازد؛ چون خدای متعال [از قوم موسی عليه السلام] حکایت می‌کند که [به موسی عليه السلام گفتند: «تا خدا را آشکارا نبینیم، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد.» (بقره/۵۵) و در جایی دیگر [از زبان حضرت موسی] نقل می‌کند [که پس از هلاکتِ هفتاد مردی که برای میعاد خداوند برگزیده بود، گفت:] «آیا ما را به [سزای] آنچه کم خردان ما کرده‌اند هلاک می‌کنی؟» (اعراف/۱۵۵) [که نشان می‌دهد درخواست رؤیت خداوند از سوی آنان بوده است.]

قال: والنظر لا يدلّ على الرؤية مع قبوله التأويل.

أقول: تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالىٰ حكى عن أهل الجنة، النظر إليه فقال: ﴿إلىٰ رَبِّها ناظرة﴾ والنظر المقرون بحرف ﴿إلى﴾ يفيد الرؤية لأنّه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً لرؤيته، و هذا متعذر في حقه تعالىٰ لانتفاء الجهة عنه، فبقي المراد منه مجازه و هو الرؤية التي هي معلول النظر الحقيقي و استعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز.

والجواب: المنع من إرادة هذا المجاز فإنّ النظر و إن اقترن به حرف ﴿إلىٰ﴾ لا يفيد الرؤية و لهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، و إذا لم يتعين هذا المعنىٰ للارادة أمكن حمل الآية علىٰ غيره و هو أن يقال إنّ «إلىٰ» واحد الآلاء و يكون معنىٰ ناظرة أي منتظرة. أو نقول: إنّ المضاف هنا محذوف و تقديره: إلىٰ ثواب ربها.

لايقال: الانتظار سبب الغمّ و الآية سيقت لبيان النعم.

لأنّا نقول: سياق الآية يدل علىٰ تقدم حال لأهل الثواب و العقاب على استقرارهم في الجنة و النار بقوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿و وجوه يومئذ باسرة * تظن أن يفعل بها فاقرة﴾ فإنّ في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل لها فاقرة فلا يبقىٰ للظن معنىٰ، و إذا كان كذلك فانتظار النعمة بعدالبشارة بها لا يكون سبباً للغمّ بل سبباً للفرح و السرور و نضارة الوجه، كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً في وقت فإنّه يسرّ بذلك و إن لم يحضر الوقت، كما أنّ انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغمّ و يقتضي بسارة الوجه.

متن: و نظر [که در قرآن آمده است: «گروهی به پروردگارشان ناظراند»] بر دیدن دلالت نمی‌کند، علاوه بر آن که قابل تأویل است.

شرح: تقریر دلیل دوم اشاعره [بر امکان دیدنِ خداوند] آن است که خدای متعال از اهل بهشت حکایت می‌کند که آنان به او نظر می‌کنند: «و به پروردگارش

می‌نگرند.» (قیامت/۲۲) و «نظر» آن‌گاه که با حرف «الی» بیاید، دیدن را افاده می‌کند. زیرا معنای حقیقیِ «نظر» گرداندن حدقهٔ چشم به سوی مطلوب به قصد دیدن آن است، [مانند نگریستن و نگاه کردن در فارسی.] و چون این معنا در حق خداوند منتفی است ـ چرا که او در جهتی قرار ندارد [تا بتوان حدقهٔ چشم را متوجه او ساخت] ـ باید سراغ معنای مجازی آن رفت، که همان دیدن است، که معلولِ «نظر» به معنای حقیقی آن [= نگریستن] می‌باشد. و استعمال لفظ سبب در مسبّب از بهترین شیوه‌های مجازگویی است.

پاسخ: مقصود بودنِ این معنای مجازی نزد ما پذیرفته نیست. زیرا نظر، هر چند همراه با حرف «الی» به کار رود، افادهٔ دیدن نمی‌کند. و به همین دلیل گفته می‌شود: «**نظرتُ الی الهلال فلم أره**؛ به سوی هلال نگریستم، ولی آن را ندیدم.» و چون ارادهٔ این معنا متعیّن نیست [و احتمالِ ارادهٔ معنای دیگر باقی است]، می‌توان آیه را بر معنای دیگری [غیر از دیدن] حمل نمود و آن این که گفته شود «إلی» [حرف و به معنای «به سوی» نیست، بلکه اسم و] مفرد «آلاء» [به معنای نعمت] است و معنای «ناظرة» [«نگرنده» نیست، بلکه] «انتظار کشنده» است. [و معنای آیه آن است که: «نعمت‌های پروردگارش را انتظار می‌کشد.»] و یا آن که می‌گوییم: [مراد از «نظر» همان نگریستن است، اما] مضاف در این‌جا محذوف است، و تقدیر آیه چنین است: «به پاداش پروردگارش می‌نگرد.»

اشکال: انتظار کشیدن سبب غم و اندوه است، حال آن که آیه در مقام بیان نعمت‌ها [ی خداوند برای اهل بهشت]، است [نه بیانِ اندوه‌های ایشان. پس نمی‌توان گفت: مقصود از نظر در آیه همان انتظار کشیدن است.]

پاسخ: سیاق آیه دلالت دارد بر حالی برای اهل پاداش و کیفر، که سابق بر استقرار آنان در بهشت و دوزخ می‌باشد، که «چهره‌هایی در آن روز شاداب و مسرور است.» به دلیل آیهٔ پس از آن که می‌فرماید: «و چهره‌هایی در آن روز عبوس و درهم

کشیده است، زیرا گمان دارند عذابی کمر شکن در پیش دارند.» (قیامت/۲۵ و ۲۲) [این آیه توصیف حالِ کافران است پیش از آن که به دوزخ درآیند]، زیرا آنگاه که دوزخیان در آتش مستقر می‌گردند، عذاب کمر شکن بر آن‌ها وارد آمده است،و دیگر گمان [به این که چنین عذابی بر سرشان خواهد آمد] معنایی نخواهد داشت. [از این جا دانسته می‌شود که آنچه دربارهٔ بهشتیان در آیات قبل آمده نیز وصفِ حالِ آنان است پیش از آن که به بهشت درآیند.] و حال که چنین است [اضافه می‌کنیم] انتظار کشیدن نعمت، پس از بشارت یافتن به آن، نه‌تنها غم‌انگیز نیست بلکه شادی‌بخش و سرورآفرین و سببِ شادابی چهره است، مانند کسی که به یقین می‌داند در وقتی خاص نفعی به او خواهد رسید. او به این امر مسرور و شادمان خواهد شد، هر چند آن زمان فرا نرسیده باشد، چنان که انتظار کیفر کشیدن پس از انذار به در آمدنِ آن عذاب، غم‌انگیز و موجب در هم شدن چهره است.

قال: و تعليقُ الرؤية على استقرار الجبل المتحرك لايدل على الإمكان.

أقول: هذا جواب عن‌الوجه الثالث للأشعرية، و تقرير احتجاجهم: أنّالله سبحانه و تعالىٰ علق الرؤية في سؤال موسىٰ على استقرار الجبل، و الاستقرار ممكن، لأنّ كل جسم فسكونه ممكن و المعلّق على‌الممكن ممكن.

والجواب أنّه تعالىٰ علق الرؤية على‌الاستقرار لا مطلقاً بل على استقرار الجبل حال حركته، و استقرار الجبل حال الحركة محال، فلايدل علىٰ إمكان المعلق.

متن: و معلّق ساختن دیدن بر مستقر ماندنِ کوهِ در حال حرکت [به گونه‌ای که در حال حرکت، ساکن باشد] بر امکانِ [دیدن خداوند] دلالت نمی‌کند.

شرح: این عبارت، پاسخ دلیل سوم اشاعره است. تقریر استدلال آنان چنین است: خدای سبحان [در پاسخ به درخواست موسی]، دیدن خود را معلّق و

مشروط بر استقرارکوه در جای خود نموده است، و استقرارکوه امری ممکن است. چون ساکن بودن برای هر جسمی ممکن است. [و استقرار همان ساکن بودن جسم در جای خودش است.] و آنچه بر امر ممکنی معلّق می‌گردد، خود نیز ممکن خواهد بود.

پاسخ این استدلال آن است که خدای متعال دیدن خود را بر مطلق استقرار کوه [به هر صورت که باشد] معلق نکرده است، بلکه بر خصوص استقرار کوه در همان حال حرکتش معلّق نموده است، [و معنای آیه آن است که: اگر کوه در همان حال حرکت، مستقر بماند، که در عین متحرک بودن، مستقر هم باشد، تو مرا خواهی دید.] و استقرار کوه در همان حال حرکت، محال است و در نتیجه، بر ممکن بودنِ آنچه معلّق به آن شده دلالت ندارد.[1]

قال: و اشتراكُ المعلولات لايدلُّ على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر.

أقول: هذا جواب عن شبهة الأشاعرة من طريق العقل، استدلوا بها علىٰ جواز رؤيته تعالىٰ، و تقريرها: أن الجسم و العرض قد اشتركا في صحة الرؤية و هذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة و لا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود، و الحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدمياً، فلم يبق إلاّ الوجود، فكل موجود تصح رؤيته، والله تعالىٰ موجود.

و هذا الدليل ضعيف جدّاً لوجوه:

الأوّل: المنع من رؤية الجسم، بل المرئي هو اللون و الضوء لا غير.

الثاني: لا نسلّم اشتراكهما في صحة الرؤية فإنّ رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض.

الثالث: لانسلّم أنّ الصحة ثبوتية بل هي أمر عدمي لأن جنس صحة الرؤية و هو

۱ـ ظاهراً این پاسخ ناتمام است. صحیح آن است که بگوییم: خداوند دیدن خود را بر نفس استقرار آن کوه معلّق نمود و این امر تحقق نیافت. زیرا وقتی خداوند تجلّی نمود، کوه متلاشی شد.

الإمكان عدمي فلا يفتقر إلى العلة.

الرابع : لانسلّم أنّ المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فإنّه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية.

الخامس : لانسلّم الحصر في الحدوث و الوجود، و عدم العلم لا يدلّ على العدم، مع أنّا نتبرع بذكر قسم آخر و هو الإمكان و جاز التعليل به و إن كان عدمياً لأن صحة الرؤية عدمية.

السادس : لانسلّم أنّ الحدوث لا يصلح للعلية و قد بيّنا أنّ صحة الرؤية عدمية، علىٰ أنّا نمنع من كون الحدوث عدمياً لأنّه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم.

السابع : لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث؟ و الشروط يجوز أن تكون عدمية.

الثامن : المنع من كون الوجود مشتركاً لأنّ وجود كل شيء نفس حقيقته و لو سلّم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالىٰ مخالف لغيره من الوجودات، لأنّه نفس حقيقته، ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء.

التاسع : المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي، فإنّه جاز وجود مانع في حقه تعالىٰ إمّا ذاته أو صفة من صفاته، أو قبول الحكم يتوقف علىٰ شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالىٰ فلا يلزم وجود الحكم فيه.

متن : و مشترک بودنِ معلول‌ها بر مشترک بودن علت‌ها دلالت ندارد، افزون بر آن که تعلیل و حصر را نیز ردّ می‌کنیم.

شرح : این عبارت پاسخ شبههٔ عقلی اشاعره است، که به آن برای اثبات جواز رؤیت خداوند استدلال کرده‌اند. تقریر شبهه آن است که :جسم و عرض هردو در

این که امکانِ دیدنِ آن‌ها وجود دارد، مشترک‌اند. [هم جسم را می‌توان دید و هم عرض را.] و این حکمِ مشترک خواهانِ علت مشترک است. و هیچ امر مشترکی میان جسم و عرض وجود ندارد [که بتوان آن را علّت امکانِ دیدنِ آن‌ها دانست] جز حادث بودن و یا موجود بودن آن‌ها. اما حدوث برای علّت واقع شدن صلاحیت ندارد، چون [حدوث، مسبوق بودن وجود شیء و به عدم بوده] مرکب از قید عدمی می‌باشد و در نتیجه، یک امر عدمی به شمار می‌رود، [و امور عدمی صلاحیت برای علیّت ندارند.] پس جز وجود چیزی باقی نمی‌ماند [که بتوان آن را علّتِ امکانِ دیدنِ شیء به شمار آورد.] و از این‌جا نتیجه گرفته می‌شود که هر موجودی را می‌توان دید، و خدای متعال موجود است.

این دلیل از چند جهت سست است:

نخست: این که جسم دیده می‌شود، پذیرفته نیست. در واقع، این رنگ و نور است که دیده می‌شود، نه غیر آن.

دوم: نمی‌پذیریم که جسم و عرض در امکانِ دیدن مشترک و یکسان باشند. زیرا دیدنِ جوهر بر خلاف دیدنِ عرض و متفاوت با آن است.

سوم: نمی‌پذیریم که صحت دیدن امری ثبوتی باشد، بلکه امری عدمی است. ـ زیرا جنس صحت دیدن، که همان امکان است، امری عدمی است ـ و از این رو، نیازی به علت ندارد.

چهارم: نمی‌پذیریم که معلول مشترک خواهان علّت مشترک باشد. زیرا چند علّت مختلف امکان دارد که همه دارای معلول‌های برابر باشند. [مانند آتش و الکتریسیته و مالش که هر سه علّتِ حرارت‌اند.]

پنجم: حصر در حدوث و وجود را نمی‌پذیریم، [که بگوییم: جز این دو، هیچ امر مشترکی میان جسم و عرض وجود ندارد.] و صرفِ ناآگاهی از وجود امر مشترکِ دیگری، دلیل بر نبودنِ آن نیست. علاوه بر آن که ما امر دیگری را، که همان امکان

است، بر می‌گزینیم [و آن را علّتِ امکانِ دیدن جسم و عرض می‌شماریم.] و می‌توان آن را علّت به شمار آورد، هرچند عدمی باشد، زیرا صحتِ دیدن نیز امری عدمی است.

ششم: با توجه به آن که بیان کردیم صحت دیدن امری عدمی است ما نمی‌پذیریم که حدوث صلاحیت برای علیت نداشته باشد. افزون بر آن که عدمی بودنِ حدوث را ردّ می‌کنیم، زیرا حدوث عبارت است از وجودِ مسبوقِ به غیر، نه مسبوقِ به عدم.

هفتم: چرا نتوان علّت را [به جای مطلق وجود]، وجودِ به شرط امکان یا وجود به شرط حدوث دانست؟ با توجه به آن که شرط می‌تواند عدمی باشد.

هشتم: مشترک بودنِ وجود را ردّ می‌کنیم، چون وجود هر شیئی همان حقیقت آن شیء است، [و اشیاء مختلف حقایق مختلفی دارند.] و اگر هم بپذیریم وجود ممکن، مشترک [و در همهٔ ممکنات یکسان] است، وجود خدا را با وجود دیگران [یکسان و] مشترک نمی‌دانیم، چون وجود خداوند، نفس حقیقت اوست. و از این که برخی از ماهیات [و ذوات] علّت چیزی باشند، لازم نمی‌آید که ماهیت دیگری که مخالف با آن‌هاست، نیز علّت همان چیز باشد.

نهم: نمی‌پذیریم که هنگام وجود مقتضی برای حکمی [مانند امکانِ رؤیت] لزوماً آن حکم تحقق داشته باشد، زیرا ممکن است در مورد خدای سبحان، ذات و یا صفتی از صفات او مانعِ این امر باشد، و یا آن که قبول حکم مورد نظر منوط بر شرطی، مانند مقابله که رؤیت مشروط به آن است، [زیرا اگر شیء در برابر بیننده نباشد، آن را نخواهد دید.] و مقابله در حق خدای سبحان محال است، [چون مستلزم جهت و جسم داشتن است.] از این رو، لازم نمی‌آید که آن حکم در او جاری باشد.

المسألة الحادية و العشرون : في باقي الصفات

قال : و على ثبوت الجود.

أقول : هذا عطف علىٰ قوله علىٰ سرمديته، أي إنّ جوب‌الوجود يدلّ علىٰ سرمديته و علىٰ ثبوت الجود.

و اعلم أنّ الجود هو إفادة ما ينبغي لمستفيد من غير استعاضة منه، والله تعالىٰ قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن يستعيض منها شيئاً من صفة حقيقية أو اضافية فهو جواد. و جماعة الأوائل نفوا الغرض عن‌الجواد، و هو باطل، و سيأتي بيانه في باب‌العدل.

- ۲۱ -
ساير صفات

متن : و [وجوب وجود دلالت می‌کند] بر ثبوت جود.

شرح : این عبارت عطف بر «سرمدیّت» است، یعنی وجوب وجود دلالت می‌کند بر سرمدیت خداوند و بر ثبوت جود.

بدان جود عبارت است از بخشیدنِ آنچه برای بخشیده شده سزاوار است بدون دریافت عوض از آن، و خدای متعال وجودی راکه برای ممکنات شایسته و سزاوار است به آنان بخشیده بی آن‌که از آن‌ها چیزی، اعم از صفت حقیقی و یا اضافی، [برای خود] دریافت کند. پس او جواد است. حکیمان نخستین، غرض را از جواد نفی می‌کردند [و می‌گفتند: کسی که جود می‌کند، فعلش معلّل به اغراض نیست.] و این باطل است و توضیح آن در مبحث عدل خواهد آمد.

قال : و المُلکِ.

أقول : وجوب الوجود يدلّ علىٰ كونه تعالىٰ ملكاً لأنّه غني عن‌الغير في ذاته و صفاته الحقيقية المطلقة و الحقيقية المستلزمة للإضافة و كل شيء مفتقر إليه لأن كل ما عداه

ممکن إنّما یوجد بسببه و له ذات کل شيء لأنّه مملوک له مفتقر إلیه في تحقق ذاته فیکون ملکاً لأن الملک هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] مُلک [= سلطنت و پادشاهی].

شرح: وجوب وجود دلالت می‌کند بر این که خدای سبحان ملک و پادشاه است، چون او هم در ذات و هم در صفات حقیقيِ مطلق [مانند حیات] و هم در صفات حقیقيِ مستلزم اضافه [مانند علم]، از غیر خود بی‌نیاز می‌باشد. و هر چیزی نیازمند به اوست، زیرا هرچه غیر اوست ممکن و معلول خداست. و ذات هر چیزی برای خداست، چون هرچه هست مملوک اوست و در تحقق ذاتش به او نیاز دارد. پس او مَلِک است، زیرا مَلِک کسی است که این ویژگی‌های سه‌گانه را [= بی‌نیازی از غیر، نیازمند بودنِ غیر به او، مملوک بودنِ غیر برای او] دارا باشد.

قال: و التمامِ وفوقه.

أقول: وجوب‌الوجود یدل علی کونه تعالی تامّاً و فوق التمام.

أمّا کونه تامّاً فلأنّه واحد، علی ما سلف، واجب من کل جهة یمتنع تغیره و انفعاله و تجدد شيء له، فکل ما من شأنه أن یکون له فهو حاصل له بالفعل.

و أمّا کونه فوق التمام فلأنّ ما حصل لغیره من‌الکمالات فهو منه مستفاد.

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] تمام و بالاتر از تمام.

شرح: وجوب وجود دلالت می‌کند بر این که خدای متعال تام و بالاتر از تمام است.

تام است، چون، بنابر آنچه گذشت، یگانه و از هر جهت واجب بوده، تغییر، اثرپذیری از غیر و حادث شدن چیز تازه‌ای برای او محال است. پس هرچه اتصاف

به آن برای او ممکن و مناسب است، بالفعل برای او حاصل می‌باشد.

و اما بالاثر از تمام است، زیرا هر کمالی که برای غیر او حاصل است، از اوست.

قال: والحقیة.

أقول: وجوب‌الوجود یدل علیٰ ثبوت الحقیة له تعالیٰ. و اعلم أنّ «الحق» یقال للثابت مطلقاً و الثابت دائماً، و یقال علیٰ حال القول و العقد بالنسبة إلی المقول و المعتقد إذا کان مطابقاً، و هو الصادق أیضاً لکن باعتبار نسبة القول و العقد إلیه، واللّٰه تعالیٰ واجب الثبوت و الدوام غیر قابل للعدم و البطلان، فذاته أحقّ من کل حق و هو محقق کل حقیقة.

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حق بودن.

شرح: وجوب وجود دلالت می‌کند بر حق بودن خدای متعال. بدان که حق [چند اطلاق دارد، گاهی] گفته می‌شود به آنچه ثابت است، مطلقاً، [هر نحوه ثبوتی که داشته باشد.] و گاهی گفته می‌شود به موجودی که ثابتِ جاودانی است [و زوالی برای او نیست.] و گاهی گفته می‌شود به حالِ کلام و عقیده نسبت به آنچه بیان شده و یا مورد اعتقاد است، هرگاه با آن مطابق باشد. [در این اطلاق سوم، حق به معنای درست است.] و چنین چیزی صادق [= راست] نیز هست لکن به اعتبار نسبت کلام و عقیده به واقع. [بنابراین، تفاوت حق (درست) و صادق (راست) در آن که سخن حق، یعنی سخنی که واقع با آن مطابق است، و سخن راست، یعنی سخنی که آن با واقع مطابق است.] و خدای سبحان به گونه‌ای است که ثبوت ذاتش و جاودانگی ذاتش واجب است و هرگز نیستی و بطلان را به ذات او راهی نیست. بنابراین، ذات او از هر حقّی، حق‌تر است و تحقق دهنده به هر حقیقتی است.

قال : والخيرية.

أقول : وجوب‌الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى، لأن الخير عبارة عن‌الوجود و الشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له، و واجب‌الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من‌الكمالات، فلا يتطرق إليه الشر بوجه من‌الوجوه فهو خير محض.

متن : و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] خیر بودن.

شرح : وجوب وجود دلالت می‌کند بر ثبوت صفت خیر بودن برای خدای متعال، زیرا خیر همان وجود، و شرّ همان عدم کمال شیء است از آن جهت که شیء سزاوار آن کمال است.[1] و این محال است که کمالی از کمالات از واجب‌الوجود نفی شود. از این رو، شرّ را به هیچ وجه راهی به سوی او نیست. پس او خیر محض می‌باشد.

قال : والحكمة.

أقول : وجوب الوجود يقتضي وصف‌الله تعالى بالحكمة، لأنّ الحكمة قد يعني بها معرفة الأشياء، و قد يراد بها صدور الشيء على‌الوجه الأكمل، و لا عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول. و أيضاً فإنّ أفعاله تعالى في غاية‌الإحكام و الإتقان و نهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضاً.

متن : و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حکمت.

۱ـ قید «از آن جهت که شیء سزاوار آن کمال است» برای بیان آن است که مطلق عدم، را نمی‌توان شرّ به شمار آورد. مثلاً عدمِ دیوار، مطلقا، شرّ نیست، چون عدم ذات است. و نیز عدمِ بینایی برای دیوار، هر چند عدم کمالی برای شیء دیگر است، شرّ نیست، چون دیوار شأنیت اتصاف به بینایی را ندارد. آری عدمِ بینایی برای زید، شرّ است، چون عدمِ کمالی است برای موجودی که شأنیت اتصاف به آن را دارد.

شرح: وجوب وجود مقتضی اتصاف خدای متعال به حکمت است. چون حکمت گاهی به معنای شناخت اشیاء است [و حکیم یعنی دانای به امور] وگاهی به معنای ایجاد شیء به کامل‌ترین صورت آن است، [و حکیم یعنی کسی که کارهایش محکم و استوار و متقن است.] و معرفتی کامل‌تر از معرفت الهی نیست، و از این رو، او به معنای نخست کلمه، حکیم است. و نیز کارهای او در نهایت استواری، سنجیده‌گی و نهایت کمال است، پس او به معنای دوم کلمه نیز حکیم می‌باشد.

قال: والتجبّر.

أقول: وجوب‌الوجود يقتضي وصفه تعالىٰ بكونه جبّاراً، لأن وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء إليه، فهو يجبر ما بالقوة بالفعل و التكميل كالمادة بالصورة، فهو جبّار من حيث إنّه واجب‌الوجود.

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] جبّار بودن.

شرح: وجوب وجود اقتضای اتصاف خداوند به جبار بودن را دارد، زیرا وجوب وجود مقتضی آن است که هر چیزی مستند به او باشد. پس او [نقص] آنچه را که بالقوة است، با به فعلیت رساندن و تکمیل کردن، جبران می‌کند، مانند مادّه که آن را با صورت تکمیل می‌کند. پس خداوند، از آن جهت که واجب‌الوجود است، جبار می‌باشد.

قال: والقهر.

أقول: وجوب‌الوجود يقتضي وصفه تعالىٰ بكونه قهاراً، بمعنىٰ أنّه يقهر العدم بالوجود و التحصيل.

متن : و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قاهر بودن.

شرح : وجوب وجود مقتضی اتصاف خداوند به صفت قهّار است، بدین معنا که او عدم را مقهور وجود و تحقق می‌سازد.

قال : والقيّومية.

أقول : وصفه تعالى بكونه واجب‌الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوماً، بمعنىٰ أنّه قائم بذاته و مقيم لغيره، لأنّ وجوب‌الوجود يقتضي استغناءه عن غيره و هو معنىٰ قيامه بذاته، و يقتضي استناد غيره إليه و هو المعنىٰ بكونه مقيماً لغيره.

متن : و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قيّوم بودن.

شرح : متصف ساختن خداوند به وجوب وجود مقتضی توصیف کردن او به قیّوم بودن است، بدین معنا که او قائم به خود و قوام بخش به دیگران است، زیرا وجوب وجود مقتضی آن است که او از غیر خود بی‌نیاز باشد، که معنای قائم به خود بودن همین است؛ و نیز مقتضی آن است که غیر او به او مستند [و وابسته] باشد، و این معنای قوام بخش به دیگران بودن است.

قال : و أمّا اليدُ والوجه و القِدَم و الرحمة و الكرَم والرضا و التكوين فراجعةٌ إلىٰ ما تقدم.

أقول : ذهب أبوالحسن الأشعري إلى أنّ اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة مغايرة للوجود. و ذهب عبدالله‌بن سعيد إلىٰ أنّ‌القدم صفة مغايرة للبقاء، و أنّ‌الرحمة و الكرم والرضا صفات مغايرة للإرادة. و أثبت جماعة من‌الحنفية التكوين صفة مغايرة للقدرة، و التحقيق أن هذه‌الصفات راجعة إلىٰ ما تقدم.

متن : و امّا دست، روی، قدیم بودن، رحمت، کرم، رضا و پدید آوردن، به صفات

پیشین باز می‌گردد، [و معنای تازه‌ای را برای خداوند بیان نمی‌کند.]

شرح: ابوالحسن اشعری بر آن است که ید [= دست] صفتی جدای از قدرت، و وجه [= روی] صفتی غیر از وجود است. عبداللّه‌بن سعید بر آن است که قِدَم، صفتی مغایر با بقا و رحمت، کرم و رضا صفاتی مغایر با اراده‌اند. گروهی از حنفی‌ها تکوین [= آفریدن] را صفتی جز قدرت دانسته‌اند. ولی تحقیق آن است که این صفات به همان صفات پیشین باز می‌گردند.



الفصل الثالث

في أفعاله

و فيه مسائل: المسألة الأولیٰ: في إثبات الحُسن و القبح العقليين

قال: الثالث في أفعاله. الفعلُ المتصفُ بالزائد إما حسنٌ أو قبيحٌ و الحسن أربعة.

أقول: لما فرغ من إثباته تعالیٰ و بيان صفاته، شرع في بيان عدله و أنّه تعالیٰ حكيم لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب و ما يتعلّق بذلك من المسائل.

و بدأ بقسمة الفعل إلى الحسن و القبيح، و بيّن أنّ الحُسن و القبح أمران عقليان، و هذا حكم متفق عليه بين المعتزلة. و أمّا الأشاعرة فإنّهم ذهبوا إلیٰ أنّ الحسن و القبح إنّما يستفادان من الشرع، فكلّ ما أمر الشارع به فهو حسن و كلّ ما نهیٰ عنه فهو قبيح، و لولا الشرع لم يكن حسن و لا قبح، و لو أمرالله تعالیٰ بما نهیٰ عنه لانقلب القبيح إلى الحسن.

و الأوائل ذهبوا إلیٰ أنّ من الأشياء ما هو حسن و منها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي.

و قد شنع أبوالحسين على الأشاعرة بأشياء رديئة، و ما شنع به فهو حق إذ لا تتمشى قواعد الإسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعرية من تجويز القبائح عليه تعالیٰ و تجويز إخلاله بالواجب، و ما أدري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين؟!

و اعلم أنّ‌الفعل من‌التصورات الضرورية، و قد حدّه أبوالحسين بأنّه ما حدث عن قادر، مع أنّ حدّالقادر بأنّه الذي يصح أن يفعل و أن لا يفعل فلزمه الدور؛ علىٰ أنّ الفعل أعم من‌الصادر عن قادر و غيره.

إذا عرفت هذا فالفعل الحادث إمّا أن لا يوصف بأمر زائد علىٰ حدوثه و هو مثل حركة الساهي و النائم، و إمّا أن يوصف و هو قسمان: حسن و قبيح.

فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذمّ و القبيح بخلافه، و الحسن إمّا أن لا يكون له وصف زائد علىٰ حسنه و هوالمباح و يرسم بأنّه ما لا مدح فيه على الفعل و الترك، و إمّا أن يكون له وصف زائد علىٰ حسنه، فإمّا أن يستحق المدح بفعله و الذمّ بتركه و هوالواجب، أو يستحق المدح بفعله و لا يتعلق بتركه ذم و هو المندوب، أو يستحق المدح بتركه و لا يتعلق بفعله ذم و هو المكروه.

فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب و المندوب و المباح و المكروه، و مع‌القبيح تبقى الأحكام الحسنة و القبيحة خمسة.

فصل سوم

افعال صانع

- ۱ -
اثبات حسن و قبح عقلی

متن: فصل سوم در افعال صانع تعالی است. فعلی که متصف به زاید [= امری زاید بر حدوثش] می‌گردد یا حَسَن [= خوب] است و یا قبیح [= بد] و حَسَن بر چهار قسم است.

شرح: چون مؤلف(ره) از اثبات صانع تعالی و بیان صفات او فارغ شد، به بیان عدل خداوند پرداخت و این که او حکیم بوده قبیح انجام نمی‌دهد و واجب را ترک نمی‌گوید و مسایل دیگری که مربوط به این موضوع است.

مؤلف(ره) این بحث را با تقسیم کردن فعل به حَسَن و قبیح آغاز نمود و بیان کرد که حُسن و قُبح [= خوبی و بدی] دو امر عقلی‌اند. این حکم مورد اتفاق متکلمان معتزله است. امّا اشاعره معتقدند که حسن و قبح از شرع به دست می‌آید؛ پس هر چه شارع بدان امر کرد حَسَن و خوب است و هر چه شارع از آن نهی کرد، قبیح و بد است و اگر شرع نبود حُسن و قبحی نیز وجود نداشت، و اگر خداوند امر می‌کرد به آنچه اینک از آن نهی کرده است، آنچه بد بود تبدیل به خوب می‌شد. حکمای اولیه معتقد بودند که به حکم عقلِ عملی برخی از چیزها خوب و برخی بداند.

[توضیح عقیدهٔ اشاعره در باب حسن و قبح آن است که به عقیدهٔ ایشان افعال فی نفسه نه خوب‌اند ونه بد و از این جهت تفاوتی میان هیچ یک ازکارهای اختیاریِ موجود قادر مرید وجود ندارد. تنها چیزی که کاری را خوب یا بد می‌کند حکم یا عمل خداوند است.

اگر خداوند کاری انجام دهد و یا مکلفان را فرمان به انجام کاری دهد، آن کار خوب می‌گردد، و اگر عملی را ترک کند و یا مکلفان را از انجام آن نهی کند، آن کار بد می‌شود.

بر خلاف عقیدهٔ معتزله، که می‌گفتند: ۱) برخی کارها به خودی خود، خوب‌اند، مانند راست گویی، و برخی کارها به خودیِ خود بداند، مانند دروغ‌گویی (حُسن و قبح ذاتی) و ۲) انسان با نیروی عقل خود می‌تواند کارهای خوب را ازکارهای بد باز شناسد (حسن و قبح عقلی) و ۳) خداوند کارهای خوب را انجام و کارهای بد را ترک می‌کند (حکمت خداوند)، یعنی هر چه را خوب است انجام می‌دهد و هرچه را بد است ترک می‌گوید؛ اشاعره می‌گویند: ۱) کارها به خودی خود نه خوب‌اند و نه بد (انکار حسن و قبح ذاتی) و ۲) در نتیجه سخن گفتن از این که آیا عقل می‌تواند به خوبی و بدی اشیاء پی برد یا نه، بدون موضوع است (انکار حسن و قبح عقلی) و ۳) نیز سخن گفتن از این که خداوند کارهای خوب را انجام می‌دهد و کارهای بد را

ترک می‌کند نیز بی‌معناست. و به جای آن باید گفت: حکم و فعل خداوند کارها را خوب و یا بد می‌کند. هرچه خداوند انجام دهد و یا به آن امر کند خوب می‌گردد و هر چه را ترک و یا از آن نهی کند، بد می‌شود. اگر راست بگوید و به راستی فرمان دهد همان خوب است، و اگر دروغ بگوید و به دروغ فرمان دهد همان خوب می‌شود.

در مثال، خوبی و بدی مانند وجوب و حرمت است، که متفرع بر امر و نهی خداوندانند. هرچه را خداوند به آن فرمان دهد واجب می‌شود و با قطع نظر از فرمانِ شارع سخن گفتن از واجب بودنِ برخی کارها ناصواب است. همان‌گونه که فرمان خداوند به انجام کاری، آن کار را واجب می‌گرداند، آن را خوب نیز می‌گرداند.]

ابوالحسین [در مقامِ بیانِ بطلان نظر اشاعره] مطالب سست و ظاهر البطلانی را به اشاعره نسبت داده و نادرستی عقیدهٔ ایشان را آشکار ساخته است، و آنچه او بر ایشان بسته است، حق است، چرا که آنچه اشاعره گفته‌اند ـ یعنی روا بودنِ انجام کارهای قبیح بر خداوند و روا بودن ترک کارهای واجب از سوی خداوند ـ با قواعد اسلام سازگار نمی‌افتد، من نمی‌دانم چگونه ایشان میان این دو عقیده جمع کرده‌اند.

بدان که «فعل» از اموری است که تصور آن بدیهی است. ابوالحسین در تعریف آن گفته است: «فعل چیزی است که از قادر سر می‌زند.» [این تعریف دوری و ناصواب است، زیرا] همو در تعریف قادر گفته است: «قادر کسی است که ارتکاب فعل و ترک فعل هردو برای او ممکن است.» و در نتیجه گرفتار دور شده است. [زیرا در تعریف فعل، قادر را آورده است و در تعریف قادر، فعل را آورده است، و در نتیجه شناخت فعل بر شناخت قادر و شناخت قادر بر شناخت فعل متوقف شده است.] افزون بر آن که [تعریف او اشکال دیگری نیز دارد، و آن، این که] فعل اعم از چیزی است که از قادر و غیر قادر سر می‌زند، [و ابوالحسین گمان کرده که فعل تنها

از قادر سر می‌زند.]

حال که این را دانستی، [می‌گوییم:] فعلی که حادث می‌شود یا به امری زاید بر حدوثش متصف نمی‌شود، مانند حرکتی که از روی سهو یا هنگام خواب از انسان سر می‌زند، و یا متصف به امری زاید بر حدوث می‌شود. و این بر دو قسم است: حسن و قبیح.

حَسَن آن فعلی است که به ارتکاب آن، نکوهشی تعلّق نمی‌گیرد [= فاعل آن را سرزنش نمی‌کنند.] و قبیح بر خلاف آن است. [= فعلی است که فاعل آن را نکوهش می‌کنند.] فعل حَسَن [چند حالت دارد:] یا ۱) به گونه‌ای است که وصفی زاید بر حُسنش ندارد ـ و آن مباح است که این‌گونه تعریف می‌شود: فعلی که بر انجام و نیز بر ترک آن ستایشی نیست، [= نه انجام دهندهٔ آن را ستایش می‌کنند و نه ترک کنندهٔ آن را.] ـ و یا به گونه‌ای است که وصفی زاید بر حسنش دارد، که در این صورت، یا ۲) چنان است که انجام دهندهٔ آن سزاوار ستایش و ترک کنندهٔ آن سزاوار نکوهش است ـ و این همان فعلِ واجب است و یا ۳) چنان است که انجام دهندهٔ آن سزاوار ستایش است اما به ترک آن نکوهش تعلق نمی‌گیرد ـ و این همان فعل مستحب است ـ و یا ۴) به گونه‌ای است که ترک کردن آن، ستوده است اما انجام دادن آن نکوهیده نیست، و این همان فعل مکروه است.

بنابراین، فعل حَسَن به احکام چهارگانه تقسیم می‌شود: واجب، مستحب، مباح و مکروه و با ضمیمهٔ قبیح [که یک قسم بیشتر نیست] به آنها، مجموع احکام حَسَن و قبیح پنج تا خواهد شد، [که متناظر با احکام پنجگانهٔ فقهی است.]

قال : و هما عقلیان، للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غیر شرع.

أقول : استدل المصنف‌ؒ علیٰ أن‌الحسن و القبح أمران عقلیان بوجوه. **هذا أوّلها**، و تقریره: أنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشیاء و قبح بعضها من غیر نظر إلیٰ شرع، فإنّ کل

عاقل يجزم بحسن الإحسان و يمدح عليه، و بقبح الإساءة و الظلم و يذمّ عليه، و هذا حكم ضروري لايقبل الشكّ و ليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة و الملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

متن: حسن و قبح عقلی است [یعنی عقل به طور مستقل خوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند]، به دلیل آن که خوب بودنِ احسان [و نیکی به دیگران] و بد بودن ستم [به دیگران] بدون [در نظر گرفتن حکمِ] شرع، معلوم است.

شرح: مؤلف(ره) برای اثبات این که حسن و قبح دو امر عقلی هستند، چند دلیل اقامه کرد که این، نخستین آن‌هاست و تقریرش چنین است: ما بالبداهة و بدون توجه به هیچ شرعی، خوبیِ برخی از کارها و بدی برخی دیگر از کارها را می‌دانیم. هر انسان عاقلی جزم دارد که احسان و نیکی به دیگران حَسَن و خوب است و شخص نیکوکار را بر این کار مدح می‌کند، و نیز جزم دارد که بدی کردن و ستم به دیگران قبیح و زشت است و شخص ستم کننده را بر این کار نکوهش می‌کند. این یک حکم ضروری و بدیهی است و تردیدی در آن راه ندارد، و در عین حال این حکم از شرع به دست نیامده است، زیرا براهمه و مُلحدان با آن که ادیان الهی را نمی‌پذیرند، به این امور حکم می‌کنند.

[حاصل آن که اگر سخن اشاعره درست بود و حسن و قبح شرعی بود و نه عقلی، می‌بایست حکم به خوبی برخی کارها و بدی برخی دیگر، منحصر در پیروان ادیان باشد، حال آن که چنین نیست.]

قال : و لا نتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

أقول : هذا وجه ثان يدل على أنّ الحسن و القبح عقليان، و تقريره: أنّهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً و لا عقلاً و التالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله.

بيان‌الشرطية: أنّا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء و قبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من‌الله، تعالىٰ عن ذلک علواً كبيراً، فإذا أخبرنا في شيء أنّه قبيح لم نجزم بقبحه و إذا أخبرنا في شيء أنّه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب و لجوّزنا أن يأمرنا بالقبيح و أن ينهانا عن‌الحسن لانتفاء حكمته تعالىٰ علىٰ هذا التقدير.

متن: و به دلیل آن که اگر حسن و قبح شرعی بود، حُسن و قبح مطلقاً [خواه عقلی و خواه شرعی] منتفی می‌شد.

شرح: این دلیل دومی است که بر عقلی بودنِ حسن و قبح دلالت دارد و تقریرش چنین است: اگر حسن و قبح از طریق شرع معلوم گردد، هرگز حسن و قبح، نه از طریق شرع و نه از طریق عقل، ثابت نمی‌شود. تالیِ این قضیهٔ شرطیه به اجماع [همهٔ عقلا] باطل است، پس مقدم آن نیز باطل خواهد بود.

توضیح جملهٔ شرطیهٔ [یاد شده] آن است که: اگر ما از طریق عقل خوبی برخی چیزها و بدی برخی دیگر را ندانیم، حکم به بدبودنِ دروغ نخواهیم کرد، [و در واقع نمی‌توانیم دروغ را بد بشماریم، بلکه دروغ و راست نزد ما یکسان خواهد بود] در نتیجه، صدور دروغ از خداوند ـ که ساحت قدسش از این پیرایه‌ها مبرّاست ـ جایز خواهد بود. بنابراین، هرگاه خداوند [توسط پیامبرش] دربارهٔ چیزی به ما خبر دهد که آن بد است، ما جزم به بدی آن نمی‌کنیم، و نیز اگر دربارهٔ چیزی به ما خبر دهد که آن خوب است، جزم به خوبی آن نمی‌کنیم، چرا که دروغ را بر خداوند جایز می‌شماریم و جایز می‌دانیم که خداوند ما را امر کند که قبیح را انجام دهیم، چرا که در این فرض [= انتفای حسن و قبح عقلی] حکمت خداوند نیز منتفی خواهد بود. [زیرا حکیم دانستن خداوند مبتنی بر آن است که بپذیریم برخی کارها، با قطع نظر از شرع، خوب و برخی کارها بد است؛ و اشاعره این اصل را انکار دارند و از این رو، حکیم بودنِ خداوند نزد ایشان معنای محصلی ندارد. آنان نمی‌توانند بگویند:

خداوند هرکار حسنی را انجام می‌دهد و هرکار قبیحی را ترک می‌گوید. (حکمت) بلکه می‌گویند: هرکاری خداوند انجام دهد همان حَسَن می‌شود و هرکاری را ترک گوید همان قبیح می‌گردد.[1]]

قال: ولجاز التعاکس.

أقول: الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنّه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن و القبح، بأن يكون مانتوهمه حسناً قبيحاً و بالعكس. فكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليهم و ذمّ من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، و لمّا علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر و النواهي الشرعية ولا العادات.

متن: و عكس شدنِ [خوب‌ها و بدها] جایز خواهد بود.

شرح: آنچه در تفسیر این سخن مؤلف به ذهن ما رسید آن است که: اگر حسن و قبح عقلی نباشد، جایز خواهد بود که حسن و قبح به عکس شود، به این صورت که آنچه را می‌پنداریم خوب است، بد شود و به عکس، [آنچه را می‌پنداریم بد است، خوب گردد.] در نتیجه جایز خواهد بود که امت‌های بزرگی وجود داشته باشند که

۱ـ به نظر می‌رسد دلیل دوم خواجهٔ طوسی را به گونه‌ای دیگر، که گمان می‌رود مناسب‌تر باشد، می‌توان تقریر کرد، و آن این که بگوییم: اگر حسن و قبح عقلی نباشد، هرگز ما به امر و نهی و حکم خداوند دست نخواهیم یافت، زیرا تنها طریق آگاهی ما از احکام شارع، پیامبر است و اثبات نبوّتِ کسی که مدعی نبوّت است، از طریق معجزه صورت می‌پذیرد. از طرفی، کاشفیت معجزه از صادق بودنِ مدعی نبوّت، با تمسک به این اصل است که «اعطاء المعجزة بيد المفتري قبيحٌ.» و اذعان به این قضیه، نزد منکران حسن و قبح عقلی، خود متوقف بر شرع است. پس بدونِ حسن و قبح عقلی، هرگز پیامبر راستین را نخواهیم شناخت. و بدون شناخت پیامبر راستین، به حکم خدا دست نخواهیم یافت و بدون دست یافتن به حکم خدا، به حسن و قبح شرعی پی نخواهیم برد.

ستایش کردنِ کسی را که به آنان بدی کرده، و نکوهش کردن کسی را که به آن نیکی کرده، حَسَن و خوب بدانند، به عکس اعتقادی که ما در این موارد داریم. و چون هر عاقلی می‌داند که چنین چیزی باطل است، جزم می‌کنیم که این احکام [= حُسن ستایش احسان و قبح نکوهش بدی به دیگران] مستند به یک دسته قضایای عقلی است، نه آن که مستند به امر و نهی‌های شارع و یا عادات مردم باشد.[1]

قال : و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور.

أقول : لما استدل علىٰ مذهبه من إثبات الحسن و القبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة، و قد احتجوا بوجوه:

الأوّل : لو كان العلم بقبح بعض الأشياء و حسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بزيادة الكل على الجزء، و التالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لاتتفاوت.

والجواب : المنع من الملازمة، فإنّ العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات. فقوله: «و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور» إشارة إلىٰ هذا الجواب.

متن : جایز است در [درجه وضوح] علوم [و تصدیقات] تفاوت حاصل شود به سبب تفاوت در تصوّرات[ی که موضوع یا محمول آن علوم را تشکیل می‌دهند.]

شرح : مؤلف، پس از اقامهٔ دلیل بر عقیدهٔ خود، مبنی بر عقلی بودن حسن و قبح، شروع کرد به پاسخ دادن از شبههٔ اشاعره. اشاعره برای اثبات عقیدهٔ خود چند دلیل

۱ـ می‌توان این دلیل خواجهٔ طوسی را بدین گونه تقریر کرد که: اگر حسن و قبح شرعی باشد و نه عقلی، همانا ما جایز خواهیم دانست که خداوند به جای امر به راست‌گویی، به دروغ‌گویی امر کند، و به جای نهی از دروغ‌گویی از راست‌گویی نهی کند و به همین ترتیب، که در این صورت آنچه تاکنون خوب بود، بد خواهد شد و آنچه تاکنون بد بود، خوب خواهد شد. و این به معنای جایز بودن تبدّل ارزش‌های اخلاقی است، که هیچ عاقلی بدان تن نمی‌دهد.

آورده‌اند.

دلیل نخست ایشان این است که: اگر علم به قُبح و حُسن برخی چیزها بدیهی باشد نباید میان علم به آن‌ها و علم به این که کلّ زاید بر جزء است تفاوتی باشد حال آن که تالیِ این شرطیه به حکم وجدان باطل است، [زیرا بالوجدان می‌یابیم که زاید بودن کلّ بر جزء، نزد ما بسیار روشن‌تر از خوب بودنِ مثلاً امانت‌داری و بد بودنِ خیانت است.] پس مقدم آن شرطیه نیز باطل خواهد بود. امّا درستی خود این شرطیه روشن است، زیرا علوم ضروری و بدیهی تفاوتی با هم ندارند.

پاسخ آن است که ما این ملازمه [= شرطیه] را نمی‌پذیریم، زیرا علوم بدیهی گاهی به سبب وقوع تفاوت در تصوّراتشان، [در وضوح و خفا] متفاوت می‌شوند. [قضایای بدیهی‌ای که موضوع و محمولشان مفاهیمی بسیط و روشن‌اند، واضح‌تر از قضایایی هستند که موضوع و محمولشان مرکّب و مبهم می‌باشند، چرا که تصدیق فرع بر تصوّر و متوقف بر آن است.] عبارت مؤلف که گفت: «ممکن است در علوم تفاوت حاصل شود به سبب تفاوت در تصوّرات.» اشاره به همین پاسخ است.

قال: و ارتکابُ أقلِّ القبیحین مع امکان المخلص.

أقول: هذا یصلح أن یکون جواباً عن شبهتین للأشعریة:

إحداهما: قالوا: لو کان الکذب قبیحاً لکان الکذب المقتضي لتخلیص النبي من ید ظالم قبیحاً، و التالي باطل لأنّه یحسن تخلیص النبي فالمقدم مثله.

الثانیة: قالوا: لو قال الإنسان لأکذبنّ غداً فإن حسن منه الصدق بإیفاء الوعد لزم حسن الکذب، و إن قبح کان الصدق قبیحاً فیحسن الکذب.

والجواب فیهما واحد، و ذلک لأن تخلیص النبي أرجح من الصدق، فیکون ترکه أقبح من الکذب، فیجب ارتکاب أدنی القبیحین و هو الکذب لاشتماله علی المصلحة العظیمة الراجحة علی الصدق.

و أيضاً يجب عليه ترك الكذب في غد لأنّه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح و هو العزم على الكذب و فعله، و وجهاً واحداً من وجوه الحسن و هو الصدق، و إذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمة العزم و الكذب و هما وجها حسن، و فعل وجهاً واحداً من وجوه القبح و هو الكذب.

و أيضاً قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأُولىٰ بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه.

و لأن جهة الحسن هي التخلص و هي غير منفكة عنه وجهة القبح هي الكذب و هي غير منفكة عنه، فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً.

متن: و [جايز است] از ميان دو فعل قبيح، آن را كه قبحش كمتر است، مرتكب شد، علاوه بر آن كه خلاصى از انجام قبيح ممكن است، [يعنى مى‌توان تدبيرى انديشيد، كه شخصى در موقعيت مورد نظر، مرتكب هيچ كار قبيحى نشود.]

شرح: اين عبارت مى‌تواند پاسخ به دو شبهه از شبهه‌هاى اشاعره باشد.

شبهۀ نخست آن است كه آنان گفته‌اند: اگر دروغ [به حكم عقل] قبيح باشد، [هر دروغى قبيح خواهد بود، چون حكم عقل كلى بوده استثنا بردار نيست؛ در نتيجه،] آن دروغى كه مقتضىِ رها ساختن پيامبر از دست ستمگر است نيز قبيح خواهد بود. [مانند آن كه پيامبر از دست كسانى كه در صدد قتل او هستند گريخته و در خانۀ كسى پنهان شده باشد، و آنگاه تعقيب كنندگان از صاحب خانه، كه از معتمدين است، مى‌پرسند، آيا پيامبر در خانۀ تو پنهان شده است؟ اگر او دروغ بگويد، جانِ پيامبر را از خطر رهانيده است، و اگر راست بگويد، او را در معرض هلاكت قرار داده است. اشاعره مى‌گويند: اگر حسن و قبح، عقلى باشد، چنين دروغى نيز قبيح خواهد بود،] و تالى باطل است، زيرا [چنين دروغى قبيح نيست، به دليل آن كه اين دروغ جانِ پيامبر را از خطر مى‌رهاند، و] نجات دادنِ پيامبر كارى حسن و نيكوست،

پس مقدم آن شرطیه نیز مانند تالی آن [باطل] خواهد بود.

شبههٔ دوم اشاعره آن است که گفته‌اند: اگر کسی بگوید: «فردا دروغ خواهم گفت.» در صورتی که راست گفتنِ او یا وفا کردن به وعده‌اش حسن باشد، لازمه‌اش آن است که دروغ گفتن خوب باشد، [چون در صورتی به وعده‌اش وفا کرده است که فردا دروغ بگوید.] و در صورتی که راست گفتنِ او باوفا کردن به وعده‌اش قبیح باشد، راست گفتن قبیح و در نتیجه، دروغ گفتن، حسن خواهد بود.

[توضیح این که در فرض یاد شده، شخص مثلاً روز شنبه گفته است، روز یک‌شنبه قطعاً دروغ خواهم گفت. حال می‌پرسیم آیا او باید به گونه‌ای عمل کند که این وعده و اخبارش صادق گردد، یا نه؟ اگر صادق بودنِ سخنِ روز شنبه حَسَن باشد، معنایش آن است که برای این شخص دروغ گفتن در روز یک‌شنبه حسن است، و اگر صادق بودنِ سخن شنبه برای او قبیح باشد، قبیح بودن صدق ملازم با حسن بودنِ کذب خواهد بود. پس در هر حال، در چنین فرضی باید گفت: دروغ حسن است، حال یا دروغ روز شنبه و یا دروغ روز یک‌شنبه. و این با عقلی دانستن قبح کذب، به عنوان یک قاعدهٔ کلی، ناسازگار است.]

پاسخ در دو شبهه یکی است، زیرا رجحانِ نجات دادن پیامبر بیشتر از رجحانِ صدق است، [و از مطلوبیّت بیشتری برخوردار می‌باشد.] در نتیجه، ترک کردنِ نجات قبیح‌تر از [ترک کردنِ صدق، یعنی] دروغ خواهد بود. و شخص [در موارد تزاحم وظایف که عمل به همهٔ تکالیف برایش مقدور نیست و ناچار است از میان دو کار قبیح، یکی را مرتکب شود،] باید کاری راکه قبح آن کمتر است مرتکب شود، که در این‌جا همان دروغ است، زیرا این دروغ مصلحت بزرگی را در بر دارد که بر مصلحت راست‌گویی می‌چربد.

و نیز [در فرض دوم] بر شخص مورد نظر واجب است که فردا [= روز یک‌شنبه] دروغ نگوید، زیرا اگر در آن روز دروغ بگوید کاری کرده که در آن دو جهت قبح ـ

یکی تصمیم بر دروغ و دیگری ارتکاب دروغ ـ و یک جهت حسن ـ راست گویی [نسبت به وعده‌ای که روز شنبه داده است] ـ وجود دارد و اگر [روز یک‌شنبه] دروغ نگوید [دو قبیح، یعنی] باقی ماندهٔ تصمیم بر دروغ و نفس دروغ را ترک گفته است. و ترک این دو قبیح، دو جهت حسن است، و از سوی دیگر، یک وجه از وجوه قبح را مرتکب شده است، و آن دروغ [روز شنبه] است.

و نیز در فرض نخست شخص می‌تواند از ارتکاب دروغ خود را برهاند، به این صورت که توریه نماید یا جمله‌ای را در شکل اخبارِ دروغ بیان دارد بی آن‌که [جداً] قصد اخبار داشته باشد.

همچنین [می‌توان گفت: در فرضِ نخست، وقتی شخصی به دروغ می‌گوید: پیامبر در خانهٔ من نیست، این سخن او کاری است که دو عنوان بر آن منطبق می‌گردد، یکی عنوانِ نجات پیامبر، و دیگری عنوان دروغ.] این عمل از آن جهت که نجات پیامبر است، حسن است ـ بنابراین، حُسن از نجات پیامبر منفک نشد ـ و از آن جهت که دروغ است، قبیح است. بنابراین، قبح از دروغ جدا نشد. پس آنچه حسن است، قبیح نگشته و آنچه قبیح است، حسن نشده است. [در نتیجه اشاعره نمی‌توانند بگویند: در بعضی از شرایط دروغ خوب است و راست‌گویی بد است. زیرا سخن ما همواره از آن جهت که دروغ است، بد است؛ هرچند که آن سخن می‌تواند از جهت دیگری، مانند نجات پیامبر، خوب باشد. و در این صورت، اگر حسنِ فعل بر قبح آن غالب باشد، وظیفهٔ شخص انجام آن کار است.]

قال : والجبرُ باطلٌ.

أقول : هذا جواب عن شبهة أُخرىٰ لهم، و هي أنّهم قالوا: الجبر حق فينتفي الحسن و القبح العقليان، و الملازمة ظاهرة، و بيان صدق المقدم ما يأتي.

والجواب : الطعن في الصغرىٰ و سيأتي البحث فيها.

متن: و جبر باطل است.

شرح: این، پاسخ شبههٔ دیگری از شبهه‌های اشاعره است و آن این که گفته‌اند: جبر حق است، [یعنی انسان فاعل مختار نیست و آنچه از او سر می‌زند، به اراده و اختیار او نمی‌باشد.] در نتیجه حسن و قبح عقلی منتفی خواهد بود. و ملازمه روشن است. [زیرا موضوع حسن و قبح، فعلِ فاعلِ مختار است. و کار فاعلِ مجبور، نه خوب است و نه بد. و از سوی دیگر، اگر حسن و قبح عقلی را بپذیریم باید بگوییم مجازات کافران قبیح است، زیرا در کفرشان اختیاری از خود ندارند. و این مستلزم قول به ارتکاب قبیح از سوی خداوند است! زیرا خداوند برخی کافران را در همین دنیا عذاب کرده و به سایرین نیز وعدهٔ عذاب در قیامت داده است.] و بیان صدقِ مقدّم [= حق بودنِ جبر نزد اشاعره] خواهد آمد.

پاسخ این شبههِ آن است که مقدمهٔ نخست [= حق بودنِ جبر] ناصواب است، که بحث دربارهٔ آن خواهد آمد.

المسألة الثانية: في أنّه تعالىٰ لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب

قال: و استغناؤُه و علمُه يدلّان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالىٰ.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنّه تعالىٰ لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب. ونازع الأشعرية في ذلك و أسندوا القبائح إليه، تعالى‌الله عن ذلك.

والدليل علىٰ ما اختاره المعتزلة: أنّ له داعياً إلىٰ فعل الحسن و ليس له صارف عنه، و له صارفاً عن فعل القبيح و ليس له داعٍ إليه، و هو قادر علىٰ كل مقدور. و مع وجود القدرة و الداعي يجب الفعل.

و إنّما قلنا ذلك لأنّه تعالىٰ غني يستحيل عليه الحاجة و هو عالم بحسن الحسن و قبح القبيح، و من المعلوم بالضرورة أنّ العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه و أنّ العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فإنّه يوجده.

و تحریره: أنّ الفعل بالنظر إلىٰ ذاته ممکن، و واجب بالنظر إلىٰ علته، و کل ممکن مفتقر إلىٰ قادر، فإنّ علته إنّما تتم بواسطة القدرة و الداعي فإذا وجدا فقد تمّ‌السبب و عند تمام السبب یجب وجود الفعل.

و أیضاً لو جاز منه فعل القبیح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده و وعیده، لإمکان تطرق الکذب علیه، ولجاز منه إظهار المعجزة علىٰ یدالکاذب و ذلک یفضي إلى الشک في صدق الأنبیاء و یمتنع الاستدلال بالمعجزة علیه.

- ۲ -
خدای متعال قبیح انجام نمی‌دهد و واجب را ترک نمی‌گوید

متن: بی‌نیازی و علم خداوند دلالت می‌کنند بر عدم صدور فعل قبیح از خدای متعال.

شرح: مردم در اینجا اختلاف دارند. معتزله گفته‌اند: خدای متعال قبیح انجام نمی‌دهد و واجب را ترک نمی‌گوید. اشاعره در این حکم مخالفت کرده، قبائح را به خداوند نسبت داده‌اند، که ساحت قدسش از آن منزه است.

دلیل بر رأی مختار معتزله آن است که: خداوند داعی برای انجام کار حسن دارد بی آن که باز دارنده‌ای برای او باشد و از آن سو، بازدارنده از انجام کار قبیح دارد بی آن که داعی برای آن داشته باشد، و این در حالی است که او قادر بر هر امر مقدور [و ممکنی] هست. و با وجود قدرت [بر کاری] و داعی [برای انجام آن] تحقق فعل واجب و ضروری خواهد بود.

دلیل این گفتهٔ ما آن است که خدای متعال بی‌نیاز است و نیازمندی بر او محال و ممتنع می‌باشد و او از خوبی کار خوب و بدی‌کار بد آگاه است. و به طور بدیهی معلوم است که کسی که بد بودن فعل قبیح را می‌داند و از آن بی‌نیاز می‌باشد، هرگز کار قبیح از او سر نمی‌زند، و کسی که خوب بودن کار حَسَن را می‌داند و می‌تواند آن را انجام دهد، هرگاه جهت مفسده‌ای در آن نباشد، آن را پدید می‌آورد.

تحریر مطلب آن است که: فعل با نظر به ذاتش ممکن است و با نظر به علتش واجب می‌باشد. و هر ممکن نیازمند به قادری، علّت او در صورتی تامّ‌الفاعلیه می‌شود [و فعل از او صادر می‌گردد] که قدرت و داعی بر آن داشته باشد. پس هرگاه این دو وجود داشت، سبب تام شده است. و با تمام بودن سبب تحقق فعل واجب و ضروری خواهد بود.

و نیز[1] اگر صدور فعل قبیح یا ترک فعل واجب از خدای متعال جایز و صحیح باشد، اطمینان به وعده و وعید خداوند از میان می‌رود، چرا که دروغ در حق او ممکن خواهد بود. همچنین ظاهر کردن معجزه بر دست مدعی دروغ‌گوی پیامبری از او جایز خواهد بود، و این موجب تردید در درستی و راستی پیامبران می‌گردد و دیگر نمی‌توان با استناد به معجزه، درستی و راستی آنان را به اثبات رسانید.

المسألة الثالثة: في أنّه تعالىٰ قادر على‌القبيح

قال: مع قدرته عليه لعموم النسبة و لا يُنافي الامتناعَ اللاحق.

أقول: ذهب العلماء كافة إلىٰ أنّه تعالىٰ قادر على‌القبيح، إلّا النظّام. والدليل علىٰ ذلك أنّا قد بيّنا عموم نسبة قدرته إلى الممكنات و القبيح منها فيكون مندرجاً تحت قدرته.

احتجّ بأنّ وقوعه منه يدلّ على‌الجهل أو الحاجة و هما منفيان في حقه تعالى.

والجواب: أنّ الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة، فهو امتناع لاحق لايؤثر في‌الامكان الأصلي، و لهذا عقب المصنف‌ﷺ الاستدلال علىٰ مراده بالجواب عن‌الشبهة التي له و إن لم يذكرها صريحاً.

۱ـ در این قسمت برخی از محذورات و توالی فاسدِ امکانِ صدور قبیح و ترک واجب از خداوند بازگو شده است که هیچ مسلمانی نمی‌تواند بدان ملتزم گردد.

- ۳ -
خدای متعال قادر بر قبیح است

متن: با آن که قدرتش بر فعلِ قبیح تعلّق می‌گیرد، چون نسبتِ قدرت او به همهٔ ممکنات برابر است. و این [عموم قدرت] با امتناعِ بعدیِ [صدور قبیح از خداوند] منافات ندارد.

شرح: همهٔ علما بر آن رفته‌اند که خدای متعال قادر بر انجام قبیح است، مگر نظّام. دلیل بر این مطلب آن است که ما روشن ساختیم که نسبت قدرت خدای متعال به همهٔ ممکنات برابر است، [و همهٔ ممکنات را در بر می‌گیرد.] و فعلِ قبیح نیز از جملهٔ ممکنات است و در نتیجه مندرج تحت قدرت خدای سبحان می‌باشد.

[قائل به عدم تعلق قدرت خداوند به قبیح] احتجاج کرده است به این که: صدور قبیح از خدای متعال دلالت بر نادانی یا نیازمندیِ او می‌کند و این هر دو در حق او محال و مرتفع است.

پاسخ این سخن آن است که: امتناعِ صدور قبیح در این‌جا، با نظر به حکمت خداوند است، و بنابراین امتناعِ لاحق است و در امکانِ اصلیِ صدور قبیح از خداوند، تأثیر نمی‌گذارد، و از این رو، مؤلف(ره) پس از استدلال بر مدعای خود، عبارتی آورد که پاسخِ شبهه‌ای است که در برابر آن مدعا وارد شده است، هرچند آن شبهه را صریحاً بیان نکرد. [حاصل آنکه خداوند مثلاً اگر مؤمن را در آتش دوزخ نمی‌سوزاند نه از آن روست که نمی‌تواند چنین کند، بلکه در عین حال که می‌تواند این کار را بکند، چون حکیم است، هرگز این کار را نخواهد کرد. پس به لحاظ قدرت خداوند، صدور این کار از او ممکن است، و به لحاظ حکمت خداوند صدور این کار از او محال است.]

المسألة الرابعة: في أنّه يفعل لغرض

قال: و نفيُ الغرض يستلزم العبثَ ولا يلزم عودُه إليه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزلة إلىٰ أنّه تعالىٰ يفعل لغرض و لا يفعل شيئاً لغير فائدة.

و ذهبت الأشاعرة إلىٰ أنّ أفعاله تعالىٰ يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد.

والدليل علىٰ مذهب المعتزلة: أنّ كل فعل لايفعل لغرض فإنّه عبث و العبث قبيح والله تعالىٰ يستحيل منه فعل القبيح.

احتجّ المخالف بأنّ كلّ فاعل لغرض و قصد فإنّه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالىٰ يستحيل عليه النقصان.

والجواب: النقص إنّما يلزم لو عادالغرض و النفع إليه أمّا إذاكان النفع عائداً إلىٰ غيره فلا، كما نقول إنّه تعالىٰ يخلق العالم لنفعهم.

- ۴ -
فعل خدای متعال غرض و هدف دارد

متن: منتفی بودن غرض [از فعل خداوند] مستلزم عبث بودنِ [افعال الهی] است. و لازم نیست که این غرض به خداوند بازگردد [و نفعی باشد که او از فعلش می‌برد.]

شرح: مردم در این مسأله اختلاف دارند. معتزله بر آن‌اند که خداوند در افعال خود غایت و غرض دارد، و او هیچ کاری را [بی‌جهت و] بدون فایده انجام نمی‌دهد.

اشاعره بر آن‌اند که تعلیل کردنِ افعال الهی به قصد و غرض [و این که بگوییم خداوند فلان کار را کرد به خاطر این که چنین و چنان شود] محال است.

دلیل بر عقیدهٔ معتزله آن است که: هر فعلی که بدون غرض انجام شود، عبث است. و فعل عبث قبیح است. و صدور قبیح از خدای متعال محال است. [بنابراین صدور فعلِ بدون غرض از خدای متعال محال خواهد بود.]

مخالفان ایشان [برای اثبات مدعای خویش مبنی بر امتناع هدف داشتن

خداوند در افعال خود] استدلال کرده‌اند که: هر فاعلی که به خاطر غرض و قصدی کاری انجام می‌دهد، در ذات خود ناقص است و با آن غرض کامل می‌گردد. [زیرا غرض داشتن در کار بدین معناست که فاعل چیزی را ندارد و می‌خواهد بدان دست یابد، آنگاه کاری را که وسیلهٔ رسیدن بدان امر است، انجام می‌دهد تا به مطلوب خود برسد و با آن نقص خود را برطرف سازد.] و هرگونه نقصی بر خداوند محال و ممتنع است، [زیرا او کامل مطلق است.]

پاسخ این استدلال آن است که نقص تنها در صورتی لازم می‌آید که غرض و نفع [در افعال الهی] به خودِ خداوند بازگردد، اما اگر نفع به غیر او بازگردد، نقصانی بر خداوند لازم نمی‌آید، چنان که می‌گوییم: خداوند عالم را آفرید، تا از این طریق نفعی به ایشان برسد.

المسألة الخامسة: في أنّه تعالىٰ يريد الطاعات و يكره المعاصي

قال: و ارادةُ القبيح قبيحةٌ و كذا ترك ارادةِ الحَسَنِ، و لِلأمرِ و النهي.

أقول: مذهب المعتزلة أنّ‌الله تعالىٰ يريد الطاعات من المؤمن و الكافر سواء وقعت أولا، و يكره المعاصي سواء وقعت أولا.

و قالت الأشاعرة: كلّ ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية.

والدليل علىٰ ما ذهب إليه المعتزلة و جهان:

الأوّل: أنّه تعالىٰ حكيم لا يفعل القبيح علىٰ ما تقدم، فكما أنّ فعل القبيح قبيح فكذا إرادته قبيحة، و كما أن ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه.

الثاني: أنّه تعالىٰ أمر بالطاعات و نهىٰ عن‌المعاصي، والحكيم إنّما يأمر بما يريده لا بما يكرهه، و ينهى عما يكرهه لا عما يريده، فلو كانت الطاعة من‌الكافر مكروهة للّٰه تعالىٰ لما أمر بها، ولو كانت المعصية مرادة للّٰه تعالىٰ لما نهاه عنها و كان‌الكافر مطيعاً بكفره و عدم ايمانه لأنّه فعل ما أراده الله تعالىٰ منه و هو المعصية و امتنع عما كرهه و ذلك باطل قطعاً.

- ۵ -
خدای متعال طاعات را می‌خواهد و گناهان را اکراه دارد

متن: ارادهٔ کار قبیح، قبیح است و نیز ترک ارادهٔ کار حَسَن، [قبیح می‌باشد.] و به خاطر امر [به کار حَسَن] و نهی [از کار قبیح.]

شرح: عقیدهٔ معتزله آن است که ارادهٔ خدای متعال به صدور طاعت از مؤمن و کافر تعلق گرفته است [و او می‌خواهد که مؤمنان و کافران همگی نماز بخوانند، روزه بگیرند و دیگر وظایف خود را انجام دهند]، خواه [در واقع] آنان چنین بکنند یا نکنند. و از آن سو، نمی‌خواهد که معاصی از آنان سر زند، خواه [در واقع] معصیت واقع بشود یا واقع نشود.

اشاعره گفته‌اند: هرچه [در خارج] تحقق می‌یابد همان متعلق ارادهٔ خدای متعال است، خواه طاعت باشد و خواه معصیت.

دلیل بر صحت مدعای معتزله دو چیز است:

نخست این که: خدای متعال، بنا بر آنچه گذشت، حکیم است و قبیح انجام نمی‌دهد. از آن سو، همان‌گونه که انجام دادنِ قبیح، قبیح است، ارادهٔ قبیح [و اینکه کسی بخواهد کار قبیح از دیگری سرزند] نیز قبیح می‌باشد، و همان‌گونه که ترکِ حسن، قبیح است ارادهٔ ترک حسن [و این که کسی بخواهد دیگری کار خوبی را ترک گوید] نیز قبیح می‌باشد. [پس خدای متعال، که هرگز قبیح از او سر نمی‌زند، هرگز نمی‌خواهد که فردی، هرچند کافر باشد، گناهی را مرتکب شود یا طاعتی را ترک گوید.]

دوم آن که: خدای متعال به طاعات [مانند: نماز و روزه] امر، و از معاصی [مانند: دروغ و خیانت] نهی کرده است و حکیم تنها به چیزی امر می‌کند که آن را می‌خواهد [= متعلق اراده و خواست اوست] و از چیزی نهی می‌کند که از آن کراهت دارد و آن را نمی‌خواهد. پس اگر طاعتِ کافر [مثلاً نماز خواندن کافر] نزد

خداوند مکروه بود، خداوند هرگز به آن امر نمی‌کرد، و اگر معصیت کردن کافر متعلق اراده و خواست خداوند بود، هرگز او را از آن نهی نمی‌کرد. و [با توجه به آن که بزرگ‌ترین اطاعت، ایمان آوردن و بزرگ‌ترین معصیت، کفر ورزیدن است،] می‌بایست کافر با کفر ورزیدن و ایمان نیاوردن خویش، خداوند را اطاعت کرده باشد، چرا که او کاری را انجام داده که خدای متعال از او خواسته است، یعنی معصیت؛ و از کاری امتناع ورزیده که خداوند آن را مکروه داشته است؛ و این قطعاً باطل است.

قال: و بعضُ الأفعال مستندةٌ إلينا، والمغلوبية غير لازمة، و العلمُ تابعٌ.

أقول: لما فرغ من الاستدلال شرع في إبطال حجج الخصم وهي ثلاثة:

الأولىٰ: قالوا: اللّٰه تعالىٰ فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته.

والجواب: ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة إلينا.

الثانية: أنّ اللّٰه تعالىٰ لو أراد من الكافر الطاعة، و الكافر أراد المعصية، و كان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون اللّٰه تعالىٰ مغلوباً، إذ من يقع مراده من المريدَين هو الغالب.

والجواب: أنّ هذا غير لازم، لأن اللّٰه تعالىٰ إنّما يريد الطاعة من العبد علىٰ سبيل الاختيار، و هو إنّما يتحقق بإرادة المكلّف، ولو أراد اللّٰه تعالىٰ إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو إجبار لوقعت.

الثالثة: قالوا: كلّ ما علم اللّٰه تعالىٰ وقوعه وجب، و ما علم عدمه امتنع، فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه و إلّا لكان مريداً لما يمتنع وجوده.

والجواب: أنّ العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل، وقد مرّ تقرير ذلك.

متن: و برخی از کارها به ما مستند است، و مغلوب بودنِ [خداوند در خواستهٔ خویش] لازم نمی‌آید، و علم [خداوند] تابعِ [معلوم و کاشف از آن] است.

شرح: چون مؤلف(ره) استدلال بر مدعای خود را به پایان برد، باطل ساختن

استدلال‌های طرفِ مقابل را آغاز نمود. و آن سه تاست:

دلیل نخست: گفته‌اند: خدای متعال فاعل [و پدید آورندهٔ] هر موجودی است. بنابراین، کارهای قبیح [که آن‌ها نیز از جملهٔ موجوداتِ این عالم و در زمرهٔ مخلوقات خداونداند،] مستند به خداوند بوده با ارادهٔ او تحقق یافته‌اند.

پاسخ: مطلبی است که خواهد آمد مبنی بر آن که برخی از کارها مستند به ماست، [و فاعل آن ما انسان‌ها هستیم و نباید آن‌ها را به خداوند استناد دهیم و خداوند را فاعل مباشر آن‌ها به شمار آوریم. بنابراین، هرگونه مسؤولیتِ تحقق این افعال متوجه ماست.]

دلیل دوم: اگر خدای متعال از کافر خواسته باشد که طاعت کند و کافر خواسته باشد که معصیت نماید و آنچه واقع می‌شود همان مراد و خواستهٔ کافر باشد، لازم می‌آید که خدای متعال مغلوب باشد. زیرا از میان دو مرید، آن کس که مراد و خواستهٔ او تحقق می‌یابد، غالب است.

پاسخ: مغلوب بودن خداوند لازم نمی‌آید، زیرا خواسته و مراد خدای متعال آن است که بنده با اختیار خود اطاعت کند، و این امر با ارادهٔ مکلف تحقق می‌یابد. و اگر خداوند می‌خواست که از کافر به هر نحو طاعت سرزند، خواه از روی اختیار باشد و خواه از روی اجبار، این امر واقع می‌شد، [اما خداوند چنین چیزی نخواسته است، و چون چنین چیزی نخواسته، عدم صدور طاعت از کافر و صدور معصیت از او، مستلزمِ مغلوب بودنِ خداوند در خواستهٔ خود نیست.][1]

۱ـ بهتر است در این بحث به تفکیک میان ارادهٔ تکوینی و تشریعی اشاره شود و بر اساس آن بحث مطرح شود. وقتی سخن از اراده و خواست خداوند مطرح می‌شود، گاهی مقصود ارادهٔ تکوینی است، و گاهی ارادهٔ تشریعی مورد نظر می‌باشد. هرچه در عالم هستی تحقق می‌یابد به خواست و ارادهٔ تکوینی خداوند است، بدین معنا که آن پدیده نهایتاً معلول خداوند بوده، هستی‌اش را از خداوند وام گرفته است، و اگر خداوند نمی‌خواست آن موجود تحقق یابد، آن موجود تحقق نمی‌یافت. همهٔ افعالِ صادر

←

دلیل سوم: گفته‌اند: هرچه خداوند علم به وقوع آن دارد، وقوعش واجب می‌باشد، و هرچه علم به عدم وقوع آن دارد، وقوعش ممتنع می‌باشد. پس هرگاه خداوند علم به عدم وقوع طاعت از کافر داشته باشد [و بداند که زید ایمان نخواهد آورد] محال است که از او طاعت بخواهد، وگرنه چیزی را خواسته که وجود آن ممتنع می‌باشد.

پاسخ آن است که علم تابع است و تأثیری در امکان فعل ندارد، و تقریر این مطلب گذشت.[1]

← شده از انسان‌ها، به این معنا، متعلق اراده و خواست خداوندند. یعنی خداوند که انسان را آفریده و به او قدرت بر ایمان و کفر، راست‌گویی و دروغ‌گویی، هردو را داده است، و از آن سو، به او اختیار و ارادهٔ آزاد داده است تا هرچه را اراده می‌کند، انجام دهد. هر فعلی که از انسان سر زند، با حول و قوهٔ الاهی بوده است و به بیانی خداوند خواسته است که آن فعل صورت پذیرد و اگر نمی‌خواست، نیروی انجام آن فعل را از آن فرد سلب می‌کرد.

در کنار ارادهٔ تکوینی، ارادهٔ تشریعی خداوند است که منشأ تکلیف و امر و نهی می‌گردد. وقتی می‌گوییم خداوند اراده کرده است که همه ایمان آورند، مقصود آن است که از انسان‌ها خواسته است که با اراده و اختیار خود ایمان آورند، که البته می‌توانند، بپذیرند و می‌توانند نپذیرند، و همین قدرت را خداوند به آنان ارزانی داشته است. در این‌جا اگر کسی ایمان نیاورد، مغلوب بودن خداوند لازم نمی‌آید، زیرا همان کفر ورزیدن، هرچند بر خلاف ارادهٔ تشریعی و بر خلاف قانون و امر خداوند است، اما بر طبق ارادهٔ تکوینی خداوند است. آری، اگر کاری بدونِ اذنِ تکوینی خداوند صورت پذیرد، مغلوبیت خدا لازم می‌آید، و چنین چیزی محال است، زیر معنایش آن است که چیزی در عالم امکان تحقق یابد، که سلسلهٔ علل آن به خداوند منتهی نشود.

۱. در این‌جا نیز می‌توان گفت: آنچه لازم است تطابقِ میان علم خداوند و ارادهٔ تکوینی اوست. یعنی هرچه را خداوند می‌داند که تحقق می‌یابد، خواستِ تکوینی او نیز به تحقق آن تعلق می‌گیرد، که البته تعلق خواستِ خداوند به تحقق آن تقدم رتبی بر تعلق علم خدا و به تحقق آن دارد. زیرا چون خداوند خواسته است که آن پدیده تحقق یابد، تحقق می‌یابد؛ و چون تحقق می‌یابد، خداوند از پیش می‌داند که تحقق می‌یابد.

اما در ارتباط با ارادهٔ تشریعی چنین تطابقی لزوم ندارد. چه بسا چیزی تحقق نیابد و خداوند نیز بداند که تحقق نمی‌یابد، و در عین حال بخواهد (با خواست تشریعی، یعنی امر کند) که تحقق یابد.

المسألة السادسة : في أنّا فاعلون

قال : والضرورة قاضيةٌ باستناد أفعالنا إلينا.

أقول : اختلف العقلاء هنا، فالذي ذهب إليه المعتزلة أنّ العبد فاعل لأفعال نفسه و اختلفوا:

فقال أبوالحسين: إنّ العلم بذلك ضروري، و هو الحق الذي ذهب إليه المصنف، و قال آخرون: إنّه استدلالي.

و أمّا جهم‌بن صفوان فإنّه قال: إنّ‌الله تعالىٰ هو الموجد لأفعال العباد، و إضافتها إليهم علىٰ سبيل المجاز، فإذا قيل: فلان صلّىٰ وصام‌كان بمنزلة قولنا: طال و سمن.

وقال ضراربن عمرو والنجّار و حفص الفرد و أبوالحسن الأشعري: إنّ الله تعالىٰ هوالمحدث لها والعبد مكتسب، و لم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل، بل‌القدرة و المقدور واقعان بقدرةالله تعالىٰ، و هذا الاقتران هو الكسب.

و فسر القاضي الكسب بأن ذات‌الفعل واقعة بقدرةالله تعالىٰ وكونه طاعة و معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد.

و قال أبو إسحاق الاسفرايني من الأشاعرة: إنّ‌الفعل واقع بمجموع القدرتين.

والمصنف التجأ إلىٰ الضرورة هاهنا، فإنّا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً و بين حركة الحجر الهابط، و منشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به و عدمه في الآخر.

- ۶ -
ما فاعل هستيم

متن : ضرورت حكم مى‌كند به اين‌كه افعال ما مستند به ما هستند.

شرح : عقلا در اين مسأله اختلاف كرده‌اند. معتزله بر آن‌اند كه بنده فاعلِ اعمالِ خودش است، در عين حال ميان ايشان چند نظر وجود دارد: ابوالحسين گفته است: علم به اين كه بنده فاعلِ كارهاى خودش است، ضرورى و بديهى است. و همين

صحیح و رأی مختار مؤلف(ره) است. اما دیگران گفته‌اند: علم به این مطلب محتاج استدلال است [و از علوم نظری می‌باشد، نه بدیهی.]

اما جهم‌بن صفوان گفته است: خدای متعال پدیدآورندهٔ کارهای بندگان است، و اضافه و اسنادِ افعال به آنان اسناد مجازی است. پس هرگاه گفته می‌شود: فلانی نماز خواند و روزه گرفت، به منزلهٔ آن است که بگوییم: قد کشید و فربه شد.

ضراربن عمر، نجّار، حفص فرد و ابوالحسن اشعری گفته‌اند: خدای متعال، پدید آورندهٔ افعال و بنده، کسب کنندهٔ آن است. ایشان برای قدرت بنده در پیدایش فعل هیچ تأثیری قائل نشده‌اند، بلکه گفته‌اند: قدرت [بر مثلاً آب خوردن] و مقدور [که همان آب خوردن است] هردو به قدرت خداوند ایجاد می‌شوند، و این اقتران [و همزمان پدید آمدن قدرت بر آب خوردن و خود آب خوردن] همان کسب است. [حاصل آن که به عقیدهٔ اشعری، انسان وقتی کاری انجام می‌دهد، همزمان با انجام آن کار، قدرت بر انجام همان کار در او پدید می‌آید، و این تقارنِ میان قدرت و فعل، کسب خوانده می‌شود، و این در حالی است که قدرتِ انسان هیچ نقشی در تحقق آن فعل ندارد و تنها عادت خدا بر آن جاری شده است که هنگام تحقق فعل از فرد، قدرت بر آن فعل را نیز در او پدید آورد. این مانند آن است که می‌گویند: خداوند است که، آبِ روی آتش را گرم می‌کند، نه آتش، لکن عادت خدا بر آن جاری شده است که همواره وقتی آب را گرم می‌کند که زیر آن آتشی روشن باشد، بی آن که تأثیر و تأثری میان آن دو وجود داشته باشد.]

قاضی در تفسیر کسب گفته است: ذات فعل به قدرت الهی واقع می‌شود، و اما این که آن فعل، طاعت باشد یا معصیت، به وسیلهٔ قدرت بنده تعیین می‌شود. [یعنی اصل وجود فعل از خدا و صفت و تعیین آن از بنده است. آنچه از خداوند صدور می‌یابد بی‌رنگ و بی‌شکل است و این بنده است که به آن رنگ و شکل می‌دهد.]

ابواسحاق اسفراینی از اشاعره گفته است: فعل با مجموع هردو قدرت [= قدرت خدا و قدرت بنده] تحقق می‌یابد.

مؤلف(ره) در این‌جا به ضرورت و بداهت پناه برده است. ما بالضروره می‌فهمیم که میان حرکتِ اختیاری حیوان و حرکت سنگی که سقوط می‌کند، تفاوت است و منشأ تفاوت آن است که فعل در یکی با قدرت توأم و همراه است و در دیگری نیست.

قال: والوجوب للداعي لاينافي القدرة كالواجب.

أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع في‌الجواب عن شبه الخصم.

و تقرير الشبهة الأُولى: أنّ صدور الفعل من‌المكلّف إمّا أن يقارن تجويز لاصدوره او امتناع لا صدوره، والثاني يستلزم الجبر، والأوّل إمّا أن يترجح منه الصدور علىٰ لا صدور لمرجح أو لا لمرجح، والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح و هو محال، و الأوّل يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلىٰ ما يجب معه الترجيح و هو ينافي التقدير و يستلزم الجبر.

والجواب: أنّ‌الفعل بالنظر إلىٰ قدرة العبد ممكن و واجب بالنظر إلىٰ داعيه و ذلك لايستلزم الجبر، فإنّ كل قادر فانّه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حق‌الواجب تعالى فإنّ هذا الدليل قائم في حقه تعالىٰ و وجه المخلص ما ذكرناه، علىٰ أنّ هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوّزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه علىٰ الآخر من غير مرجح و به أجابوا عن‌الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم، فما أدري لم كان الجواب مسموعاً هناك و لم يكن مسموعاً هاهنا؟!

متن: واجب شدن فعلِ [فاعل قادر] به خاطر وجود داعی منافاتی با قادر بودن او ندارد، مانند واجب تعالی [که با آن که قادر است، با وجود داعی بر فعل، صدور آن فعل از او ضروری می‌گردد.]

شرح: چون مؤلف تقریر عقیدهٔ خود را به پایان برد، پاسخ گفتن از شبه‌های خصم را آغاز نمود.

تقریر شبههٔ نخست آن است که: صدور فعل از مکلف یا مقارن است با تجویز عدم صدور آن و یا مقارن است با امتناع عدم صدور آن. [یعنی وقتی مکلف راه می‌رود، در همان حال که راه رفتن از او صادر می‌شود، یا امکان دارد که این حرکت از او سر نزد و یا امکان ندارد از او سر نزد.] فرض دوم [= امتناع عدم صدور] مستلزم جبر است. [زیرا به معنای آن است که شخص چاره‌ای جز راه رفتن ندارد و محال است که راه نرود.] بنا بر فرض نخست، یا صدور آن فعل بر عدم صدور آن به خاطر وجود مرجحی، [که همان داعی بر فعل است] رجحان یافته است، و یا بدون دخالتِ مرجح رجحان یافته است. بنابر شق دوم لازم می‌آید که یکی از دو طرف ممکن بدون مرجح رجحان یافته باشد، که امری محال است. و بنابر شق نخست، [که مرجحی را درکار می‌آورد] یا تسلسل لازم می‌آید [که هر داعی، مستند به داعی دیگر باشد] و یا منتهی شدن به چیزی که ترجیح با آن واجب و ضروری می‌شود، لازم می‌آید. و منتهی شدن به چنین چیزی با قادر بودن منافات دارد و مستلزم جبر است. [زیرا به معنای آن خواهد بود که با تحقق آن مرجح، شخص چاره‌ای جز انجام آن فعل ندارد، زیرا مرجحی است که با بودنِ آن، فعل ضرورتاً رجحان می‌یابد.]

پاسخ آن است که: فعل با نظر به قدرت بنده ممکن است و با نظر به داعی او واجب می‌باشد و این مستلزم جبر نیست، زیرا هر قادری را در نظر بگیریم هنگام وجود داعی، صدور فعل از او واجب می‌باشد، همان‌گونه که در حق واجب تعالی چنین است. این دلیل در مورد خدای متعال نیز جاری می‌شود و رهایی از آن به همان صورت خواهد بود که گفتیم. علاوه بر آن که این استدلال از بیشتر کسانی که بدان تمسک جسته‌اند، پذیرفته نیست، زیرا آنان ترجیح دادنِ یکی از دو مقدور بر

دیگری را بی آن که مرجحی برای آن باشد، در حق فاعل قادر جایز دانسته و با همین سخن از اشکالی که فلاسفه بر ایشان وارد ساخته‌اند، پاسخ گفته‌اند.[1] به راستی نمی دانم چرا پاسخ ایشان [مبنی بر جواز ترجیح بدون مرجح] در آنجا از سوی ایشان پذیرفته است و در اینجا پذیرفته نیست.

قال: والایجادُ لا یستلزمُ العلمَ إلّا مع اقتران القصد فیکفي الإجمالُ.

أقول: هذا الجواب عن شبهة أُخرىٰ لهم، و تقریرها: أنّ العبد لو کان موجوداً لأفعال نفسه لکان عالماً بها، والتالي باطل فالمقدم مثله، و الشرطیة ظاهرة، و بیان بطلان التالي أنّا حال الحرکة نفعل حرکات جزئیة لانعقلها و إنّما نقصد الحرکة إلی المنتهیٰ و إن لم نقصد جزئیات تلک الحرکة.

والجواب: أنّ الإیجاد لا یستلزم العلم، فإنّ الفاعل قد یصدر عنه الفعل بمجرد الطبع کالإحراق الصادر عن‌النار من غیر علم، فلا یلزم من نفي العلم نفي الإیجاد، نعم الایجاد مع‌القصد یستلزم العلم لکن العلم الإجمالي کافٍ فیه و هو حاصل في الحرکات الجزئیة بین المبدأ و المنتهیٰ.

متن: پدید آوردن یک شیء مستلزم علم به آن نیست، مگر در صورتی که پیدایش آن همراه با قصد باشد، [یعنی فاعل و علت، فاعل بالقصد باشد، مانند انسان] که در این صورت علم اجمالی به فعل کفایت می‌کند.

شرح: این عبارت پاسخِ شبههٔ دیگری از اشاعره است، بدین تقریر: بنده اگر پدید آورندهٔ کارهای خویش باشد، بدان‌ها عالم خواهد بود. تالی باطل است [= بنده عالم به افعال خود نیست]، پس مقدم نیز باطل می‌باشد، [= بنده پدید آورندهٔ

۱ـ اشکال فلاسفه، امتناع حدوث زمانی عالم بوده است، که اشاعره در جواب آن قائل به جواز ترجیح بدون مرجح شده‌اند. (ر.ک: کشف‌المراد، مقصد دوم، فصل ششم، مسألهٔ ششم)

کارهای خود نمی‌باشد.] صحت این شرطیه روشن است. و بیان بطلان تالی آن است که وقتی حرکتی از ما سر می‌زند، [مثلاً از خانه به دانشگاه می‌آییم]، حرکت‌های جزیی‌ای را انجام می‌دهیم که آن‌ها را تصور نکرده‌ایم، بلکه فقط قصد کرده‌ایم که [از خانه] به مقصد [= دانشگاه] برویم، اما جزئیات آن حرکت را دیگر قصد نکرده‌ایم.

پاسخ آن است که ایجاد مستلزم علم نیست، گاهی فعل به مجرد طبع [و به مقتضای طبیعت شیء] از فاعل سر می‌زند، مانند سوزاندن که از آتش سر می‌زند بدون آنکه بدان علم داشته باشد. پس از نفی علمِ به فعل، نفیِ مُوجد بودن آن لازم نمی‌آید، آری اگر ایجاد یک فعل با قصد توأم باشد [و فاعل، فاعل بالقصد بوده باشد] این ایجاد مستلزم علم به فعل است، لکن علم اجمالی در آن کفایت می‌کند و این علم اجمالی در حرکات جزییِ میان مبدأ و منتها وجود دارد.

قال: و مع‌الاجتماع يقع مرادُه تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرىٰ لهم، و تقريرها: أن العبد لو كان قادراً علىٰ‌الفعل لزم اجتماع قادرين علىٰ مقدور واحد، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان‌الشرطية: أنّه تعالىٰ قادر علىٰ كل مقدور، فلو كان العبد قادراً علىٰ شيء لاجتمعت قدرته و قدرةالله تعالىٰ عليه.

و أمّا بطلان التالي: فلأنّه لو أرادالله تعالىٰ إيجاده و أراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقيضين، و إن وقع مراد أحد هما دون الآخر لزم‌الترجيح من غير مرجح.

والجواب أن نقول: يقع مرادالله تعالىٰ لأنّ قدرته أقوىٰ من قدرةالعبد و هذا هوالمرجح، و هذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من‌الدليل الذي استدل به المتكلمون على‌الوحدانية، و هناك يتمشىٰ لتساوي قدرتي الإلهين المفروضين، أمّا هنا فلا.

متن: و در صورت اجتماع [قدرت خدا و قدرت بنده، به گونه‌ای که یکی بخواهد فعلی تحقق یابد و دیگری بخواهد تحقق نیابد]، مراد و خداوند واقع می‌شود.

شرح: این عبارت پاسخ شبهه‌ای دیگر از اشاعره است. تقریر شبهه آن است که اگر بنده قادر بر فعل باشد، اجتماع دو قادر بر یک مقدور لازم می‌آید، [به این صورت که یک فعل واحد، تحت تأثیر قدرت دو فاعل باشد]، و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل خواهد بود. [یعنی چون یک فعل نمی‌توان تحت تأثیر قدرت دو فاعل باشد، یکی بنده و دیگری خدا، پس بنده قادر بر فعل نخواهد بود و فعل تنها تأثیر قدرت خداوند تحقق می‌یابد.]

بیان شرطیه آن است که: خداوند بر هر مقدوری [= هر پدیدهٔ ممکنی] قادر است، [و قدرت او همهٔ پدیده‌ها از جمله افعالِ صادر از انسان را شامل می‌گردد.] پس اگر بنده قادر بر چیزی [مثلاً الف] باشد، قدرت او و خداوند بر آن فعل جمع می‌شود، [و هردو به آن فعل تعلق می‌گیرند.]

و امّا بطلان تالی از آن روست که: اگر خداوند بخواهد الف را ایجاد و بنده بخواهد آن را معدوم کند، در صورتی که هردو مراد واقع شود یا هیچ یک واقع نشود اجتماع نقیضین لازم می‌آید. [زیرا معنایش آن است که الف هم موجود گردد و هم معدوم.] و اگر تنها مراد یکی از این دو تحقق یابد، ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید، [زیرا الف به طور یکسان متعلق قدرت خدا و قدرت بنده است.]

پاسخ این شبهه آن است که [در این فرض] مراد خداوند متعال تحقق می‌یابد، زیرا قدرت او قوی‌تر از قدرت بنده است، و همین قوی‌تر بودن، مرجحِ [تقدیم قدرت خدا بر قدرت بنده] است. این دلیل را اشاعره از دلیلی که متکلمان بر وحدانیت خداوند اقامه کرده‌اند، وام گرفته‌اند. [در آن دلیل متکلمان می‌گویند: اگر دو خدا وجود می‌داشت در صورتی که یکی بخواهد ب را ایجاد و دیگری بخواهد

آن را معدوم نماید، چه خواهد شد؟ اگر مراد هردو تحقق یابد یا مراد هیچ یک تحقق نیابد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید، و اگر تنها مراد یکی تحقق یابد، ترجیح بدون مرجح خواهد بود.] این دلیل در آن‌جا تام است، چون قدرت دو خدای مفروض، برابر است، اما در این‌جا تام نیست، [چون قدرت خدا با قدرت بنده برابر نیست.]

قال : والحدوثُ اعتباريٌ.

أقول : هذا جواب عن شبهة أُخرىٰ ذكرها قدماء الأشاعرة، و هي: أنّ الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله، و هو الحدوث، و نحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث.

و تقرير الجواب : أن الفاعل لا يؤثر الحدوث، لأنه أمر اعتباري ليس بزائد على الذات و إلّا لزم التسلسل و إنّما يؤثر في الماهية وهي مغايرة له.

متن : و حدوث اعتباری [= انتزاعی] است، [که منشأ انتزاع دارد امّا مابازاء ندارد، همانند امکان.]

شرح : این عبارت پاسخ شبههٔ دیگری است که متقدمین از اشاعره آن را ذکر کرده‌اند، بدین تقریر: فاعل باید در آن جهت که فعلش به آن تعلّق می‌گیرد با فعل خود مخالف باشد، و آن جهت همان حدوث است. و ما حادث هستیم و از این رو جایز و ممکن نیست که حدوث را پدید آوریم، [و علّت حدوث باشیم.]

تقریر پاسخ آن است که: فاعل در حدوث مؤثر نیست، [به این صورت که حدوث را به عنوان یک حقیقت خارجی پدید آورد]، زیرا حدوث یک امر اعتباری بوده زاید بر ذاتِ [حادث] نمی‌باشد، چراکه اگر چنین می‌بود تسلسل لازم می‌آمد. فاعل تنها در ماهیت شیء تأثیر می‌گذارد و ماهیت شیء متأثر غیر از ماهیت فاعل است.

[توضیح اینکه: اگر فاعلِ ب، فعلِ الف را پدید آورد، الف که دارای ماهیت خاصی است، حادث نیز می‌باشد، اما این حدوث یک حقیقت عینی خارجی که دارایِ مابازاء مستقلی، جدا از الف باشد، نیست. بلکه وصفی انتزاعی و اعتباری است، که عقل، با ملاحظهٔ این که الف قبلاً نبوده و بعداً پدید آمده، آن را از الف انتزاع و الف را به آن متصف می‌نماید. دلیل این که حدوث مابازاء مستقلی ندارد آن است که اگر دارای چنین مابازایی بود، تسلسل لازم می‌آمد. در مثال یاد شده، اگر حدوثِ الف واقعیتی جدا از الف باشد به نامِ ج، آن واقعیت (ج) نیز به نوبهٔ خود امری حادث خواهد بود و حدوثِ ج باید واقعیتی دیگر به نام د باشد که خود نیز حادث است و در اینجا حدوثِ دیگری (ه) پدید می‌آید که باز مستلزم حدوث دیگری خواهد بود و به همین ترتیب.[1] پس فاعلِ الف، تنها ماهیت الف را پدید می‌آورد و در آن مؤثر است و از این جهت میانِ فاعل و فعل تغایر وجود دارد.]

قال : و امتناعُ الجسم لغيره.

أقول : هذا جواب عن شبهة أُخرىٰ لهم، وهي: أنّا لو كنا فاعلين في الاحداث لصحّ منا إحداث الجسم، لوجود العلة المصححة للتعلق و هي الحدوث.

والجواب : أنّ الجسم يمتنع صدوره عنا لا لأجل الحدوث حتىٰ يلزم تعميم الامتناع بل إنّما امتنع صدوره عنّا لأنّنا أجسام والجسم لا يؤثر في الجسم علىٰ ما مرّ.

متن : ممتنع بودنِ صدور جسم [از ما] به خاطر امر دیگری غیر از حدوث آن است.

شرح : این عبارت پاسخ شبههٔ دیگر از اشاعره است، بدین تقریر: اگر ما در

۱ـ این در واقع استناد به همان قاعدهٔ معروف شیخ اشراق است که: «کل مایلزم من تحققه تکرره فهو اعتباریٌ؛ هرچه از تحقق و اصالت آن، تکرارش لازم می‌آید، امری اعتباری و غیر اصیل می‌باشد.»

[پیدایش] پدیده‌ها فاعلیت داشتیم باید پیدایش جسم از ما امری صحیح و ممکن می‌بود، [یعنی باید می‌توانستیم جسمی را بیافرینیم]؛ زیرا علتِ صحیح سازندهٔ تعلّق قدرت ما [به پدید آوردن جسم]، که همان حدوث است، وجود دارد. [توضیح این که: اگر ما فاعلِ کاری به نام الف باشیم، علّت صحت تعلق قدرت ما به آن کار، حادث بودنِ آن است، و این علّت در مورد جسم نیز وجود دارد، پس قدرت ما باید به پدید آوردن جسم نیز تعلق بگیرد. حال آن که ما هرگز نمی‌توانیم جسمی را بیافرینیم.]

پاسخ: صدور جسم از ما ممتنع است اما نه به سبب حادث بودنِ آن تا مستلزم تعمیم این امتناع به هر امر حادثی باشد، بلکه علّت ممتنع بودنِ صدور جسم از ما [و این که ما نمی‌توانیم جسمی را به وجود آمدیم] آن است که ما خود جسم هستیم، و چنان که [در مقصد اول فصل سوم، مسألهٔ نوزدهم] گذشت، جسم هرگز جسمی دیگر را پدید نمی‌آورد. [زیرا تأثیر جسم متوقف بر محاذات و برقراری وضع خاص است، و جسم نمی‌تواند با چیزی که هنوز تحقق نیافته وضع خاصی برقرار کند تا در آن اثر بگذارد.]

قال: و تعذُّرُ المماثلةِ في بعض الافعال لِتعذُّرِ الإحاطة.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرىٰ ذكرها قدماؤهم، و هي: أنّا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه أوّلاً من كل جهة، لوجود القدرة و العلم، والتالي باطل فالمقدم مثله.

و بيان بطلان التالي: أنّا لا نقدر علىٰ أن نكتب في‌الزمان الثاني مثل ما كتبناه في‌الزمان الأوّل من كل وجه بل لابدّ من تفاوت بينهما في وضع الحروف و مقاديرها.

و تقرير الجواب: أنّ بعض الأفعال تصدر عنا في‌الزمان الثاني مثل ما صدرت في‌الزمان الأول مثل كثير من‌الحركات و الأفعال و بعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لأنّه

ممتنع ولكن لعدم الإحاطة الكلّية بما فعلناه أوّلاً فإنّ مقادير الحروف إذا لم نضبطها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.

متن: متعذر بودنِ مماثلت در برخی کارها [= این که نمی‌توانیم کاری از همه جهت مماثل با کار نخستین خود تکرار کنیم]، به سبب آن است که احاطهٔ [کامل به همهٔ خصوصیت‌های فعلِ نخستین] متعذّر است.

شرح: این عبارت پاسخ شبههٔ دیگری از اشاعره است که متقدمین آنان ذکر کرده‌اند، بدین تقریر: اگر ما فاعل افعال خود بودیم، باید روا باشد که کارِ سابق خود را با همهٔ خصوصیات تکرار کنیم، چون هم قدرت [بر آن] داریم و هم علم [به آن] اما تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

بیان بطلان تالی آن است که: ما نمی‌توانیم در زمانِ بعدی نوشته‌ای از همه جهت شبیه نوشته سابق خود، بر صفحهٔ کاغذ ترسیم کنیم، و ناچار آنچه در زمانِ دوم می‌نویسیم تفاوت‌هایی در شکل و اندازهٔ حروف، با نوشته‌های پیشین ما خواهد داشت.

تقریر پاسخ آن است که: برخی افعال را ما می‌توانیم به همان صورت قبلی تکرار کنیم، مانند بسیاری از حرکت‌ها و کارها، [مثلاً اگر دست خود را از نقطهٔ الف به نقطهٔ ب حرکت دهیم، می‌توانیم دوباره به همان صورت این حرکت را تکرار کنیم]، و بعضی از کارها نمی‌توانیم به همان صورت سابق تکرار کنیم، اما نه به سبب ممتنع بودنِ تکرار آن، بلکه به خاطر آن که احاطهٔ کامل به همهٔ ویژگی‌های کارِ نخستین خود نداریم. وقتی اندازهٔ حروفِ [نوشتهٔ سابق خود را] خوب ندانیم، نمی‌توانیم شبیه آن را دوباره بنویسیم، مگر به نحو اتفاقی.

قال: ولا نسبة في الخيرية بين فعلِنا و فعلِه تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرىٰ لهم، قالوا لو كان العبد فاعلاً للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالىٰ، لأن الإيمان خير من القردة و الخنازير، و التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله.

والجواب: أن نسبة الخيرية هنا منتفية، لأنكم إن عنيتم بأنّ الإيمان خير أنّه أنفع فليس كذلك لأن الإيمان إنّما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل، و إن عنيتم به أنّه خير لما فيه من استحقاق المدح و الثواب به بخلاف القردة و الخنازير فحينئذلا يكون الإيمان خيراً بنفسه و إنّما الخير هو ما يؤدي إليه الإيمان من فعل الله تعالىٰ بالعبد و هو المدح و الثواب و حينئذ يكون المدح و الثواب خيراً و أنفع للعبد من القردة و الخنازير لكن ذلك من فعله تعالىٰ.

و اعلم: أنّ هذه الشبهة ركيكة جدّاً، و إنّما أوردها المصنف؈ هنا لأنّ بعض الثنوية أورد هذه الشبهة علىٰ ضرار بن عمرو فأذعن لها و التزم بالجبر لأجلها.

متن: و نسبت بهتر بودنِ میان فعل ما و فعل خداوند نیست؛ [= این‌گونه نیست که برخی از افعال بنده بهتر از برخی از کارهای خداوند باشد.]

شرح: این عبارت پاسخ شبههٔ دیگری از اشاعره است. گفته‌اند: اگر بنده فاعلِ ایمان باشد، [یعنی ایمان فعلی باشد که از خودِ او سر زده است] برخی از کارهای بنده بهتر از کار خداوند خواهد بود، زیرا ایمان [که فعلِ بنده است]، بهتر از میمون‌ها و خوک‌ها [که فعل خداست]، می‌باشد. و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل خواهد بود.

پاسخ آن است که: نسبتِ «بهتر بودن» در این‌جا منتفی است، [و نمی‌توان این فعلِ بنده را بهتر از آن فعل خداوند به شمار آورد.] زیرا اگر مقصود شما از «بهتر بودنِ ایمان» آن است که ایمان، سودمندتر است، ایمان را نمی‌تواند سودمندتر به شمار آورد، چراکه ایمان کاری دشوار و زیانبار برای بدن است که در آن خیر نقدی وجود

ندارد. و اگر مقصود شما آن است که ایمان بهتر است چون در آن استحقاق ستایش و پاداش در برابر آن وجود دارد، برخلاف میمون‌ها و خوک‌ها، در پاسخ می‌گویم: در این صورت، ایمان به خودی خود خیر نیست، بلکه در واقع آن چیزی خیر است که ایمان بدان می‌انجامد، که همان کاری است که خدا با بندهٔ مؤمن می‌کند، یعنی ستایش و پاداش. بنابراین در واقع این ستایش و پاداش خداوند است که بهتر و برای بنده سودمندتر از میمون‌ها و خوک‌ها می‌باشد، اما این [ستایش و پاداش] از جمله افعال خداوند است. [پس در واقع برخی از کارهای خداوند است که بهتر از برخی دیگر از کارهای اوست، نه آن که برخی از کارهای بنده بهتر از برخی از کارهای خداوند باشد.]

بدان این شبهه جداً شبهه‌ای بی‌پایه و سست است، و مؤلف(ره) تنها بدین سبب آن را در این جا آورد که برخی از دوگانه پرستان آن را بر ضراربن عمرو وارد ساختند و او آن را پذیرفت و به سبب آن به جبر ملتزم شد.

قال: والشكرُ علىٰ مقدمات الإيمان.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرىٰ لهم، قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لما وجب علينا شكرالله تعالىٰ عليه، و التالي باطل بالإجماع، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة، فإنّه لا يحسن منّا شكر غيرنا علىٰ فعلنا.

والجواب: أنّ الشكر ليس علىٰ فعل الإيمان بل علىٰ مقدماته من تعريفنا إيّاه و تمكيننا منه و حضور أسبابه والإقدار علىٰ شرائطه.

متن: سپاس از خداوند [از سوی کسی که ایمان آورده است]، بر مقدمات ایمان است [نه بر نفس ایمان.]

شرح: این عبارت پاسخ شبههٔ دیگری از اشاعره است. گفته‌اند: اگر بنده فاعلِ

ایمان باشد، دیگر بر ما واجب نخواهد بود که خداوند را بر ایمان آوردنِ خویش سپاس گوییم. و تالی به اتفاق مسلمانان باطل است، بنابراین، مقدم نیز مانند آن باطل خواهد بود. صحت جملهٔ شرطیه نیز روشن است، زیرا کار پسندیده‌ای نیست که ما دیگری را به سبب کاری که خود انجام داده‌ایم، سپاس گوییم.

پاسخ: شکر و سپاس از خداوند، بر نفس عمل ایمان نیست، بلکه بر مقدمات آن است، مانند شناساندن خود به ما، قادر ساختن ما بر ایمان، حضور اسباب ایمان و توانا ساختن ما بر شرایط ایمان.

قال: والسمعُ متأوَّلٌ و معارَضٌ بمثله و الترجيحُ معنا.

أقول: هذا جواب عن الشبه النقلية بطريق إجمالي، وتقريره أنّهم قالوا: قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالىٰ: ﴿اللّٰهُ خالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾، ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلىٰ قُلُوبِهِم﴾ ؛ ﴿وَ مَنْ يُرِدْ أن يُضِلَّهُ يَجعلْ صَدرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾.

والجواب: أنّ هذه الآيات متأوّلة و قد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم.

و أيضاً فهي معارضة بمثلها و قد صنفها أصحابنا علىٰ عشرة أوجه:

أحدها: الآيات الدالّة علىٰ إضافة الفعل إلىٰ العبد كقوله تعالىٰ: ﴿فَويلٌ لِلَّذينَ يَكتُبونَ الكتابَ بأيدِيهِمْ﴾ ؛ ﴿إنْ يَتَّبِعونَ إلّا الظَّنَّ﴾ ؛ ﴿حتّىٰ يُغَيِّروا ما بأنفُسِهِمْ﴾ ؛ ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أنْفُسُكُم﴾ ؛ ﴿فَطَوَّعتْ لهُ نفْسُهُ﴾ ؛ ﴿مَنْ يَعمَلْ سُوءً يُجْزَبِهِ﴾ ؛ ﴿كُلُّ نَفسٍ بِما كَسَبتْ رَهينةٌ﴾ ؛ ﴿كلُّ امرِئٍ بِما كَسبَ رَهين﴾ ؛ ﴿ما كانَ لِي عَلَيكُمْ مِنْ سُلطانٍ إلّا أنْ دَعوتكُم فاستجَبتُمْ لي﴾ إلىٰ آخرها.

الثاني: الآيات الدالّة علىٰ مدح المؤمنين علىٰ الايمان و ذم الكفّار علىٰ الكفر والوعد و الوعيد كقوله تعالىٰ: ﴿اليومَ تُجزىٰ كلُّ نَفْسٍ بما كَسَبتْ﴾ ؛ ﴿اليومَ تُجزَوْنَ ما كُنتُمْ تَعمَلُون﴾ ؛ ﴿و إبراهيمَ الَّذي وَفّىٰ﴾ ؛ ﴿ولا تَزِرُ وازِرةٌ وِزرَ أُخرىٰ﴾ ؛ ﴿لِتُجْزىٰ كلُّ نَفْسٍ بما تَسْعىٰ﴾ ؛ ﴿هَلْ تُجزَونَ إلّا ما كُنتمْ تَعمَلون﴾ ؛ ﴿مَنْ جاءَ بالحسنَةِ فلهُ عَشْرُ

أمثالِها﴾ ؛ ﴿و مَنْ أعرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾ ؛ ﴿أُولئكَ الَّذِينَ آشتَرَوُا الحياةَ الدُّنيا﴾ ؛ ﴿إنَّ الَّذينَ كَفروا بَعدَ إيمانِهِمْ﴾.

الثالث: الآيات الدالّة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم، كقوله تعالى: ﴿ما تَرىٰ في خَلقِ الرَّحمٰنِ مِنْ تَفاوُت﴾ ؛ ﴿الَّذي أحسنَ كلَّ شيءٍ خَلَقَهُ﴾ والكفر ليس بحسن وكذا الظلم؛ ﴿و ما خَلَقنا السمٰواتِ والأرضَ و ما بَينهما إلّا بالحقِّ﴾ ؛ ﴿إنَّ اللّٰهَ لا يَظلِمُ مِثقالَ ذَرَّةٍ﴾ ؛ ﴿و ما ربُّكَ بِظلّامٍ للعَبيد﴾ ؛ ﴿و ما ظَلَمناهُمْ﴾ ؛ ﴿لا ظُلْمَ اليومَ﴾ ؛ ﴿و لا يُظلَمونَ فتيلا﴾.

الرابع: الآيات الدالّة على ذم العباد على الكفر و المعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى: ﴿كيفَ تَكفُرُونَ باللّٰهِ﴾ ؛ ﴿و ما منعَ الناسَ أنْ يُؤمِنُوا إذْ جاءَهُمُ الهُدىٰ﴾ ؛ ﴿و ماذا عَلَيهِمْ لَوْ آمَنُوا باللّٰهِ واليومِ الآخرِ﴾ ؛ ﴿ما مَنعكَ أنْ تَسْجُدَ﴾ ؛ ﴿فما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعرِضِينَ﴾ ؛ ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الحَقَّ بِالباطِلِ﴾ ؛ ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللّٰهِ﴾.

الخامس: الآيات الدالّة على التهديد و التخيير، كقوله: ﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤمِنْ و مَنْ شاءَ فَلْيَكفُرْ﴾ ؛ ﴿اعمَلُوا ما شِئْتُم﴾ ؛ ﴿لِمَنْ شاءَ مِنكم أن يتقدَّمَ أو يتأخَّرَ﴾ ؛ ﴿فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ﴾ ؛ ﴿فَمَنْ شاءَ اتَّخذَ إلىٰ ربِّهِ سَبيلا﴾ ؛ ﴿فَمَن شاءَ اتَّخذَ إلىٰ ربِّهِ مَآبا﴾ ﴿سَيقولُ الَّذِينَ أشرَكُوا لَوْ شاءَ اللّٰهُ ما أشرَكْنا ولا آباؤُنا﴾ ؛ ﴿و قالوا لَوْ شاءَ الرَّحمٰنُ ما عَبَدْناهُم﴾.

السادس: الآيات الدالّة على المسارعة إلى الأفعال قبل فواتها، كقوله تعالى: ﴿وسارِعوا إلىٰ مَغفرةٍ مِنْ ربِّكُمْ﴾ ؛ ﴿أجِيبُوا داعِيَ اللّٰهِ﴾ ؛ ﴿استَجِيبُوا للّٰهِ و للرَّسولِ﴾ ؛ ﴿و اتَّبِعُوا أحسَنَ ما أُنزِلَ إلَيكُمْ﴾ ؛ ﴿و أنيبوا إلىٰ ربِّكُم﴾.

السابع: الآيات التي حثّ اللّٰه تعالى فيها على الاستعانة به و ثبوت اللطف منه كقوله تعالى: ﴿و إيّاكَ نَستَعين﴾ ؛ ﴿فَاستَعِذْ باللّٰهِ مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم﴾ ؛ ﴿استَعِينُوا باللّٰهِ﴾ ؛ ﴿أوَ لا يَرَوْنَ أنَّهُم يُفتَنونَ في كلِّ عامٍ مرَّةً أو مرَّتينِ ثمَّ لا يَتوبونَ ولاهمْ يَذَّكَّرونَ﴾ ؛ ﴿و لولا أنْ يكونَ النّاسُ أُمَّةً واحدةً﴾ ؛ ﴿ولَوْ بَسطَ اللّٰهُ الرِّزقَ

لِعبادِهِ﴾ ﴿فَبما رحمةٍ منَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ ؛ ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنهىٰ عنِ الفَحشاءِ والمُنكَرِ﴾.

الثامن : الآيات الدالّة على استغفار الأنبياءِ ﴿ربَّنا ظَلَمْنا أنفُسَنا﴾ ؛ ﴿سُبحانَكَ إنّي كُنتُ منَ الظّالِمين﴾ ؛ ﴿ربِّ إنّي ظلمتُ نَفسي﴾ ؛ ﴿ربِّ إنّي أعوذُ بكَ أنْ أسئلَكَ ما لَيسَ لي بهِ عِلم﴾.

التاسع : الآيات الدالة على اعتراف الكفّار والعصاة بنسبة الكفر إليهم، كقوله تعالىٰ: ﴿ولَوْ ترىٰ إذِ الظّالمونَ مَوقُوفُونَ عندَ ربِّهِمْ ـ إلىٰ قوله: ـ بَلْ كُنتُمْ مُجرِمين﴾ و قوله: ﴿ما سَلَكَكُمْ في سَقَرَ * قالوا لم نَكُ مِنَ المُصلّين﴾ ، ﴿كلَّما أُلقِيَ فِيها فَوجٌ﴾.

العاشر : الآيات الدالّة على التحسّر و الندامة على الكفر و المعصية و طلب الرجعة كقوله: ﴿و هُم يَصْطَرِخُونَ فِيها ربَّنا أخرِجْنا نَعملْ﴾ ؛ ﴿ربِّ ارجِعُونِ﴾ ؛ ﴿و لَوْ تَرىٰ إذِ المُجرِمُونَ ناكِسُوا رُءُوسِهِمْ﴾ ؛ ﴿أو تقولُ حينَ تَرى العذابَ لَوْ أنَّ لي كَرَّةً﴾.

إلىٰ غير ذلك من الآيات الكثيرة و هي معارضة بما ذكروه، علىٰ أنّ الترجيح معنا لأنّ التكليف إنّما يتم بإضافة الأفعال إلينا و كذا الوعد و الوعيد و التخويف و الإنذار، و انّما طوّل المصنّف‌ رحمه الله في هذه المسألة لأنّها من المهمات.

متن : ادلهٔ نقلی تأویل برده می‌شود و با ادلهٔ نقلی‌ای که بر خلاف دلالت دارد، معارض است؛ و ترجیح با ما [= با آن ادلهٔ نقلی که بر مختار ما دلالت دارد] است.

شرح : این عبارت پاسخ اجمالی از شبهه‌های نقلیِ اشاعره است. تقریر شبههٔ ایشان آن است که: در قرآن عزیز آیاتی وجود دارد که بر جبر دلالت می‌کند، مانند: «خداوند خالقِ هر چیزی است.» (رعد/۱۶ و زمر/۶۲)؛ «خداوند شما را و آنچه را انجام می‌دهید، آفرید.» (صافات/۹۶)؛ «خداوند بر دل‌های آنان مُهر نهاد.» (بقره/۷) و «آن کس را که خداوند بخواهد گمراه سازد، سینه‌اش را تنگ می‌کند.» (انعام/۱۲۵).

پاسخ آن است که: این آیات تأویل برده می‌شوند و عالمان دین تأویل آن را در کتاب‌های خود آورده‌اند. و نیز این آیات با آیات دیگری [که بر خلاف آن دلالت

دارد]، معارض است، آیات معارض را متکلمان شیعه در ده دسته قرار داده‌اند:

دستهٔ نخست: آیات دالِ بر اضافه [و نسبتِ] فعل به بنده، مانند: «پس وای بر کسانی که کتاب را با دستان خویش می‌نویسند.» (بقره/۷۹)؛ «آنان جز از ظن و گمان پیروی نمی‌کنند.» (انعام/۱۱۶)؛ «تا آن که آنان خودشان را تغییر دهند.» (انفال/۵۳)؛ «بلکه نفس شما این کار را برای شما آراسته است.» (یوسف/۱۸)؛ «نفس او، او را به کشتن برادرش ترغیب کرد.» (مائده/۳۰)؛ «هرکس کار بدی کند، بدان جزا داده می‌شود.» (نساء/۱۲۳)؛ «هر نفسی در گروِ چیزی است که به دست آورده است.» (مدثر/۳۸)؛ «هرکس در گرو چیزی است که به دست آورده است.» (طور/۲۱)؛ «من [= شیطان] سلطه و تسلطی بر شما نداشتم جز آن که شما را خواندم و شما مرا اجابت کردید.» (ابراهیم/۲۲) و دیگر آیات.

دستهٔ دوم: آیاتِ دالِ بر ستایش مؤمنان بر ایمان و نکوهش کافران بر کفر، و آیات دالِ بر وعده و وعید، مانند: «امروز هر نفسی به سبب آنچه به دست آورده جزا داده می‌شود.» (غافر/۱۷)؛ «امروز آنچه می‌کرده‌اید به عنوان پاداش به شما داده می‌شود.» (جاثیه/۲۸)؛ «و ابراهیم همان کس که وظیفهٔ خود را به طور کامل انجام داد.» (نجم/۳۷)؛ «هیچ بارکشی، بار دیگری را بردوش نخواهد کشید.» (انعام/۱۶۴)؛ «برای آن که هر کس در برابر تلاشهایی که کرده، جزا داده شود.» (طه/۱۵)؛ «آیا جز [در برابر] آنچه انجام می‌داده‌اید، جزا داده می‌شوید.» (نمل/۹۰)؛ «هرکس حسنه آورد ده چندان به او پاداش داده خواهد شد.» (انعام/۱۶۰)؛ «و هر کس از یاد من اعراض نماید.» (طه/۱۲۶)؛ «آنان همان کسانند که زندگانی دنیا را خریدند.» (بقره/۸۶)؛ «همانا کسانی که پس از ایمان آوردنشان، کفر ورزیدند.» (آل‌عمران/۹۰).

دستهٔ سوم: آیات دالّ بر این که افعال خداوند منزّه از آن است که مانند افعال ما، متفاوت [= ناقص و معیوب]، مختلف و ظالمانه باشد مانند: «در آفرینش خدای رحمان هیچ عیب و نقصی نمی‌بینی.» (ملک/۳)؛ «خدا آن کس است که هر چیز را که

آفرید، نیکو آفرید.» (سجده/۷)؛ با توجه به آن که کفر نیکو و حَسَن نیست و همچنین ظلم، [و این نشان می‌دهد که کفر و ظلمی که از ما سر می‌زند، منتسب به خداوند و فعل او نیست، بلکه فعلِ ماست.] «و آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست جز به حق نیافریدیم.» (حجر/۸۵)؛ «همانا خداوند به اندازهٔ سنگینیِ ذره‌ای نیز به کسی ستم نمی‌کند.» (نساء/۴۰)؛ «پروردگار تو ستمگر به بندگان نیست.» (فصلت/۴۶)؛ «ما به آنان ستم نکردیم.» (هود/۱۰۱)؛ «امروز ستمی وجود ندارد.» (غافر/۱۷)؛ «کمترین ستمی به آنان نخواهد شد.» (نساء/۴۹).

دستهٔ چهارم: آیاتِ دالّ بر نکوهش بندگان بر کفر و گناهان و توبیخ آنان بر این کارها، مانند: «چگونه به خدا کفر می‌ورزید!» (بقره/۲۸)؛ «پس از آمدن هدایت به سوی مردم چیزی مانعِ ایمان آوردن آنان نشد جز آن که گفتند: آیا خداوند بشری را به عنوان پیامبر فرستاده است؟» (اسراء/۹۴)؛ «چه می‌شد اگر آنان به خدا و روز باز پسین ایمان می‌آوردند.» (نساء/۳۹)؛ «[ای ابلیس!] چه چیز تو را از سجده کردن باز داشت.» (ص/۷۵)؛ «آنان را چه شده که از تذکره اعراض می‌کنند.» (مدثر/۴۹)؛ «چرا حق را با باطل مشتبه می‌کنید.» (آل‌عمران/۷۱)؛ «چرا از راه خدا باز می‌دارید.» (آل‌عمران/۹۹).

دستهٔ پنجم: آیات دالّ بر تهدید و تخییر [و انتخاب]، مانند: «پس هرکه بخواهد ایمان آورد، و هرکه بخواهد کفر ورزد.» (کهف/۲۹)؛ «هرچه می‌خواهید انجام دهید!» (فصلت/۴۰)؛ «برای هرکس از شما که بخواهد پیش افتد یا عقب بماند.» (مدثر/۳۷)؛ «پس هرکس بخواهد از آن پند می‌گیرد.» (مدثر/۵۵)؛ «پس هرکه بخواهد راهی به سوی پروردگارش بر می‌گزیند.» (مزمل/۱۹)؛ «پس هرکه بخواهد بازگشتگاهی به سوی پروردگارش بر می‌گزیند.» (نبأ/۳۹)؛ «آنان که شرک ورزیدند به زودی خواهند گفت: اگر خداوند می‌خواست ما و پدرانمان مشرک نمی‌شدیم.» (انعام/۱۴۸)؛ «و گفتند: اگر خدای رحمان می‌خواست، ما آنان را پرستش نمی‌کردیم.» (زخرف/۲۰).

دستهٔ ششم: آیات دالّ بر شتاب به سوی کارها[ی نیک] پیش از فوت شدن آنها،

مانند: «سرعت بگیرید [و بشتابید] به سوی بخشایش از سوی پروردگارتان.» (آل‌عمران/۱۳۳)؛ «دعوت کنندهٔ الهی را اجابت کنید.» (احقاف/۳۱)؛ «خدا و پیامبر را اجابت کنید.» (انفال/۲۴)؛ «و از بهترین دستورهایی که از سوی پروردگارتان بر شما نازل شده پیروی کنید.» (زمر/۵۵)؛ «به سوی پروردگارتان بازگردید.» (زمر/۵۴).

دستهٔ هفتم: آیاتی که خداوند در آن بر یاری جستن از او تشویق کرده است و بر ثبوت لطف از او دلالت دارد، مانند: «و تنها از تو یاری می‌جوییم.» (فاتحه/۵)؛ «پس از شیطان رانده شد، به پروردگارت پناهنده شو.» (نحل/۹۷)؛ «از خداوند یاری بجویید.» (اعراف/۱۲۸)؛ «آیا نمی‌بینند که آنان در هر سال یک یا دوبار آزموده می‌شوند، آنگاه توبه نمی‌کنند و پند نمی‌گیرند.» (توبه/۱۲۶)؛ «اگر [تمکن کفار از مواهب مادی] سبب نمی‌شد که همهٔ مردم امت واحدِ [گمراهی] شوند، ما برای کسانی که به خدای رحمان کافر می‌شدند خانه‌هایی قرار می‌دادیم با سقف‌هایی از نقره و نردبان‌هایی که از آن بالا روند.» (زخرف/۳۳)؛ «و اگر خداوند روزی را برای بندگان می‌گستراند.» (شوری/۲۷)؛ «به سبب رحمت الهی برای ایشان نرم و مهربان گشته‌ای.» (آل‌عمران/۱۵۹)؛ «همانا نماز از بدی و منکر باز می‌دارد.» (عنکبوت/۴۵).

دستهٔ هشتم: آیات دالّ بر استغفار پیامبران؛ «پروردگار ما! ما به خود ستم کردیم.» (اعراف/۲۳)؛ «پروردگارا منزّهی، من از ستمگران بوده‌ام.» (انبیاء/۸۷)؛ «پروردگارا! من به خود ستم کردم.» (قصص/۱۶)؛ «پروردگارا به تو پناه می‌برم از این که از تو چیزی بخواهم که بدان علم ندارم.» (هود/۴۷).

دستهٔ نهم: آیات دالّ بر اعترافِ کافران وگناه‌کاران به انتساب کفر [وگناه] به خودِ ایشان، مانند؛ «اگر ببینی هنگامی که این ستمگران در پیشگاه پروردگارشان [برای حساب رسی] نگه داشته شده‌اند در حالی که هرکدام گناه خود را به گردن دیگری می‌اندازد [از وضع آنها تعجب می‌کنی!] مستضعفان به مستکبران می‌گویند، «اگر شما نبودید ما مؤمن بودیم!» اما مستکبران به مستضعفان پاسخ می‌دهند: «آیا ما

شما را از هدایت واداشتیم پس از آن که به سراغ شما آمد [و آن را به خوبی دریافتید]؟ بلکه شما خود مجرم بودید.» (سبأ/۳۱ و ۳۲)؛ «چه چیز شما را به دوزخ وارد ساخت؟ می‌گویند: ما از نمازگزاران نبودیم.» (مدثر/۴۲ و ۴۳) و «هر زمان که گروهی در آن افکنده می‌شوند، نگهبانان دوزخ از آنها می‌پرسند: مگر بیم دهندهٔ الهی به سراغ شما نیامد؟ می‌گویند: آری، بیم دهنده به سراغ ما آمد، ولی ما او را تکذیب کردیم و گفتیم: خداوند هرگز چیزی نازل نکرده، و شما در گمراهی بزرگ هستید.» (ملک/۸ و ۹).

دستهٔ دهم: آیات دالّ بر حسرت خوردن و پشیمانی بر کفر و گناه و درخواست بازگشت، مانند: «و آنان در آتش فریاد بر می‌آورند: پروردگارا! ما را بیرون آور تا عمل صالح انجام دهیم.» (فاطر/۳۷)؛ «پروردگارا مرا بازگردان، شاید در آنچه ترک کردم عمل صالحی انجام دهم.» (مؤمنون/۹۹ و ۱۰۰)؛ «و اگر ببینی مجرمان را هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان سر به زیر افکنده می‌گویند: پروردگارا آنچه وعده کرده بودی دیدیم و شنیدیم؛ ما را بازگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم.» (سجده/۱۲)؛ «یا هنگامی که عذاب را مشاهده می‌کند، بگوید: ای کاش بار دیگر به دنیا باز می‌گشتم تا از نیکوکاران باشم.» (زمر/۵۸)

و آیات فراوانی دیگر که با آیاتِ مورد استناد اشاعره معارض است، [و در نتیجه دیگر نمی‌توان به خصوص آن آیات استناد نمود.] علاوه بر آن که ترجیح با [ادلهٔ] ماست؛ زیرا تکلیف تنها در صورتی موجّه و تامّ [و به جا] خواهد بود که کارها به ما انسان‌ها اضافه شود [و واقعاً فعلِ اختیاری ما باشد.] همچنین وعده، وعید ترساندن [از عذاب] و بیم دادن [در صورتی به جاست که کار، کارِ ما و مستند به ما باشد.] مؤلف(ره) این مسأله را به درازا کشانید زیرا که از مسایل مهم و خطیر است.

المسألة السابعة : في المتولد

قال : و حسنُ المدح و الذمّ على المتولّد يقتضي العلم بإضافته إلينا.

أقول : الأفعال تنقسم إلى المباشر و المتولّد والمخترع:

فالأوّل : هو الحادث ابتداء بالقدرة في محلها.

والثاني : هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد، و يسمونه المسبب و يسمّون الأوّل سبباً سواء كان الثاني حادثاً في محل القدرة أو في غير محلها.

والثالث : ما يفعل لا لمحل.

فالأوّل مختص بنا، و الثالث مختص به تعالى و الثاني مشترك.

و اعلم انّ الناس اختلفوا في المتولد هل يقع بنا أم لا، فجمهور المعتزلة على أنّه من فعلنا كالمباشر.

و قال معمر: إنّه لا فعل للعبد إلّا الإرادة، و ما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل، والإنسان عنده جزء في القلب توجد فيه الإرادة و ما عداها يضيفه إلى طبع المحل.

و قال آخرون: لا فعل للعبد إلّا الفكر، و هم بعض المعتزلة.

و قال أبو إسحاق النظّام: إنّ فعل الإنسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه، و الإنسان عنده هو شيء منساب في الجملة، والإرادة و الاعتقادات حركات القلب، و ما يوجد منفصلاً عن الجملة كالكتابة و غيرها فإنّه من فعله تعالى بطبع المحل.

و قال ثمامة: إنّ فعل الإنسان هو ما يحدثه في محل قدرته، فأمّا ما تعدّى محل القدرة فهو حادث لا محدث له و فعل لا فاعل له.

و قالت الأشعرية: المتولّد من فعله تعالى. و الجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام إلى الضرورة فإنّا نعلم استناد المتولدات إلينا كالكتابة و الحركات و غيرهما من الصنائع و يحسن منّا مدح الفاعل و ذمّه كما في المباشر.

و المصنف رحمه الله استدلّ بحسن المدح و الذمّ على العلم بأنّا فاعلون للمتولّد لا عليه لأنّ الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها، نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضرورياً.

و جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أنّه كسبي، و استدلوا بحسن المدح و الذم عليه، فلزمهم الدور لأنّ حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد إلينا فلو جعلنا الاستناد إلينا مستفاداً منه لزم الدور.

ـ ۷ ـ
فعل متولّد

متن: خوب بودنِ ستایش و نکوهش بر فعلِ متولّد مقتضیِ علم به استناد این فعل به ماست، [زیرا اگر علمِ ارتکازی نداشتیم به این که کارِ متولّد، منتسب به انسان است، هرگز خوب نمی‌دانستیم که کسی را به خاطر چنین فعلی ستایش یا نکوهش کنیم.]

شرح: [در اصطلاح متکلمان] افعال بر سه دسته تقسیم می‌شود: مباشر، متولّد و مخترع.

۱ ـ فعل مباشر، فعلی است که ابتداءً به واسطهٔ قدرت در محلّ قدرت حادث می‌شود، [مانند میلی که در سنگ برای سقوط حادث می‌شود، نیرویی که در عضلهٔ انسان پدید می‌آید و منشأ حرکت دست یا پا می‌شود. اوّلی، فعل مباشرِ سنگ و دومی، فعل مباشرِ انسان است. فعلِ مباشر اختصاص به غیر واجب تعالی دارد، زیرا او کاری را در ذات خود انجام نمی‌دهد.]

۱ ـ فعل متولّد فعل حادثی است که بر حسب فعل دیگری [و در اثر آن] واقع می‌شود، مانند حرکتی [= سقوط سنگ] که از اعتماد[1] [= میل به قرارگرفتن در

۱ـ قطب‌الدین نیشابوری می‌نویسد: «الاعتماد معنى اذا وجد اوجب كون محلّه في حكم المدافع لما يماسّه ←

مکان طبیعی] پدید می‌آید و آن را مسبَّب و آن فعلِ نخست [= منشأ فعل متولّد] را سبب می‌نامند، خواه دومی حادث در محّل قدرت باشد و یا در غیر محلّ قدرت.

۳ـ فعل مخترع، فعلی است که محلّ ندارد، [مانند آفرینش آسمان‌ها و زمین، که در محلّ ویژه‌ای صورت نگرفته است.]

فعلِ مباشر اختصاص به ما دارد و فعل مخترع اختصاص به خداوند دارد و فعل متولّد میان هردو مشترک است.

بدان که مردم در فعل متولّد اختلاف کرده‌اند که آیا به سبب ما انجام می‌شود [و ما فاعل آن هستیم] یا نه؟ معتزله عموماً بر آنند که فعل متولّد از جمله کارهای ماست، همانند فعلِ مباشر.

معمر گفته است: تنها فعلی که کار بنده به شمار می‌رود، اراده است، و سایر رویدادها به سبب طبیعت محلّ آن حادثه تحقق می‌یابد. در قلب انسان قسمتی هست که [محلّ حدوث اراده می‌باشد] و اراده در آن پدید می‌آید. سایر امور غیر از اراده را، معمر به طبیعت محلّ آن استناد می‌دهد.[1]

دیگران گفته‌اند: بنده فعلی جز فکر و اندیشه ندارد. و اینان برخی از معتزله‌اند.

← مماسة مخصوصة ...انّ احدنا اذا وضع حجراً علی یده، وجد اعتماد الحجر حتّی کانّه فی یده فهذا طریق الی اثبات‌الاعتماد.» (الحدود؛ المعجم الموضوعی للمصطلحات الکلامیة، ص ۳۶) باید توجه داشت که در نظر حکما و نیز اصولیان این میل، فعل به شمار نمی‌رود و از این رو، حرکتِ ناشی از آن، فعل متولّد نیست بلکه مباشر است.

۱ـ شهرستانی در ملل و نحل (ج ۱، ص ۶۶، چاپ دارالمعرفة، بیروت) عقیدهٔ معمّر را این‌گونه گزارش می‌دهد: «خدای متعال چیزی را جز اجسام نیافریده است. امّا اعراض از کارهای اختراعی اجسام است، یا بر حسب طبیعت، مانند آتش که سوزاندن را پدید می‌آورد؛ و یا از روی اختیار، مانند حیوان که حرکت و سکون و اجتماع و افتراق را پدید می‌آورد.» شایان ذکر است که به عقیدهٔ معمر، حقیقت انسان همان نفس انسان است که جوهری قائم به خود و فاقد تحیّز و تمکن می‌باشد که به بدن تعلق می‌گیرد. از این رو، افعالِ انسان همان افعال نفس است و با افعالِ بدن متفاوت می‌باشد. فعل نفس همان اراده است و دیگر حرکت‌ها، مانند نشستن و برخاستن، راه رفتن و ایستادن، فعلِ بدن است، نه نفس.

[باید توجه داشت که فکر اعم از اراده است.]

ابو اسحاق نظام گفته است: فعل انسان همان حرکت‌های حادث در او، بر حسب انگیزه‌های او، می‌باشد، در نظر نظام انسان [یعنی همان نفس انسانی] حقیقتی است که به نحوی در بدن جاری و ساری است [مانند جریان آب در گُل.][1] اراده و اعتقادها حرکت‌های قلب [و افعالِ قلب] می‌باشند، و آنچه جدای از همهٔ [اعضای انسان و بیرون از آن‌ها] تحقق می‌یابد، مانند کتابت و غیر آن، فعل خدای متعال به سبب طبیعت محلّ است.

ثمامه گفته است: فعلِ انسان همان چیزی است که آن را در محل قدرت خود پدید می‌آورد، و امّا آنچه از محلّ قدرت فراتر می‌رود و بیرون از آن تحقق می‌یابد، پدیده‌ای است که پدید آورنده ندارد، و فعلی است که فاعلی ندارد.

اشاعره گفته‌اند: فعلِ متولّد، کار خدای متعال است. گروه‌های معتزله در این مقام [برای اثبات مدعای خود] به ضرورت و بداهت پناه آورده‌اند [و گفته‌اند] ما [بر حسب ارتکاز و به طور طبیعی] می‌دانیم که کارهای متولّد، مانند کتابت و حرکت‌ها و غیر آن از صنایع، به ما استناد دارد و از ما نیکوست که [در این موارد] فاعل را ستایش یا نکوهش کنیم، همان گونه که در فعل مباشر [این کار نیکوست.]

مؤلف(ره) به خوب بودنِ ستایش و نکوهش [بر کارهای متولّد] برای اثبات «علم» به این که ما فاعل این کارها هستیم، استدلال کرد، نه برای اثبات این که ما فاعل این کارها هستیم. [یعنی نگفت: از حسن مدح و ذمّ بر فعل متولّد نتیجه می‌شود که ما فاعلِ این کارها هستیم، بلکه گفت: از آن نتیجه می‌شود که ما می‌دانیم و علم داریم که ما فاعلِ این کارها هستیم.] و این به خاطر آن است که استدلال بر امور بدیهی

۱ـ به عقیدهٔ نظام روح، جسم لطیفی است که مشابک با بدن و مداخل با قلب است، آنگونه که چربی در شیر و آب در گل جریان دارد. (ر.ک: شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۵۵)

صحیح نیست [زیرا بدیهیات استدلال بردار نیستند.][۱]

آری، می‌توان بر بدیهی بودنِ قضیه‌ای دلیل آورد و آن را اثبات نمود، البته در صورتی که بدیهی بودنِ آن، بدیهی نباشد. [توضیح این‌که قضایای بدیهی بر دو دسته‌اند: برخی از آن‌ها در درجه‌ای از ظهورند که بدیهی بودنشان نیز روشن و بدیهی می‌باشد؛ اما برخی از آن‌ها در این درجه از وضوح نیستند و هرچند خودشان بدیهی هستند، اما بدیهی بودنشان، نظری است. یعنی قضیهٔ «الف ج است.» بدیهی می‌باشد اما قضیهٔ «الف ج است، یک قضیهٔ بدیهی است.» نظری می‌باشد نه بدیهی.]

گروهی از معتزله بر آنند که فاعل بودنِ ما نسبت به افعال متولّد امری نظری [و نیازمند به اثبات] است. و به خوب بودنِ ستایش و نکوهش بر فعل متولّد برای اثبات این امر تمسک جسته‌اند و از این رو مبتلا به دَور شده‌اند؛ زیرا خوب بودنِ ستایش و نکوهش بر فعل متولّد، مشروط به علم به استناد فعل متولّد به ماست، پس اگر بخواهیم مستند بودنِ این افعال به ما را از همین خوب بودنِ ستایش و نکوهش به دست آوریم، دور لازم می‌آید.

قال: والوجوب باختيار السبب لاحقٌ.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد هنا، و هو أن يقال: إنّ المتولد لا يقع بقدرتنا لأنّ

۱ـ در این‌باره بحث است که آیا بدیهی، قضیه‌ای است که نیاز به دلیل ندارد، و یا آن که قضیه‌ای است که نه‌تنها نیاز به دلیل ندارد، بلکه قابل اقامهٔ دلیل نیز نمی‌باشد. به نظر می‌رسد نکتهٔ سخن مؤلف، چیزی است غیر از آنچه شارح علامه بدان اشاره نموده و آن این که: حَسَن بودنِ مدح و ذمّ بر فعل متولّد چیزی جز این را اثبات نمی‌کند که در نظر ما، فاعلِ فعل متولّد همان شخص است. زیرا اگر او را فاعلِ آن نمی‌دانستیم، مدح و ذمّ او را بر این کار، قبیح و ناروا می‌شمردیم. حُسن مدح و ذمّ در نظر ما چیزی بیش از این را اثبات نمی‌کند. و روشن است که باور داشتنِ ما به چیزی، اعم از آن است که آن چیز در واقع نیز همان‌گونه باشد که ما باور داریم یا آن که به گونه‌ای دیگر باشد.

المقدور هوالذي يصح وجوده و عدمه عن القادر، و هذا المعنىٰ منفي في المتولد لأنّ عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة.

والجواب: أنّ الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أنّ الفعل يجب عند وجود القدرة و الداعي، و عند فرض وقوعه وجوباً لاحقاً لا يؤثر في الإمكان الذاتي والقدرة فكذا هنا.

متن: وجوب [فعل سبب] که به واسطهٔ اختیار کردنِ سبب حاصل می‌شود، وجوب لاحق [به فعل] است [و منافاتی با امکان ذاتی آن ندارد.]

شرح: این عبارت پاسخ اشکالی است که این‌جا وارد می‌شود، و آن این که: فعل متولّد به سبب قدرت ما واقع نمی‌شود، زیرا مقدور چیزی است که وجود و عدم آن از قادر صحیح است، و این معنا در فعل متولّد منتفی است، زیرا وقتی فاعل سبب را اختیار می‌کند [و آن را انجام می‌دهد]، مسبَّب واجب است که تحقق یابد [و فاعل اختیاری در پدید آوردن و نیاوردن آن ندارد، چه بخواهد و چه نخواهد، مسبب واقع می‌شود.] بنابراین مسبب به واسطهٔ اعمال قدرت که مصحح [وقوع یا عدم وقوع] است، تحقق نیافته است.

پاسخ این اشکال آن است که: وجوب [و ضرورتِ تحقق] در مسبَّب هنگام اختیار کردن سبب، وجوب لاحق است، همان‌گونه که فعل هنگام وجود قدرت و انگیزه بر آن، وجوب می‌یابد. [مثلاً وقتی شخصی قادر به ایستادن است و انگیزهٔ بر این کار نیز دارد، بالضرورة خواهد ایستاد.] و وقتی فرض کردی این کار [که فعل مباشر است]، با ضرورتی که لاحق به آن است، واقع شد، چنین وقوعی در امکان ذاتی آن و قدرت بر آن مؤثر نخواهد بود. در مورد فعلِ متولد نیز چنین است.

قال: والذمُّ في إلقاء الصبيِّ عليه لا على الإحراق.

أقول: هذا جواب عن شبهة لهم، و هي: أنّ المدح و الذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد إلينا، فإنّا نذم على المتولّد و إن علمنا استناده إلىٰ غيرنا، فإنّا نذمّ من ألقى الصبي في النار إذا احترق بها و إن كان المحرق هو اللّٰه تعالىٰ.

والجواب: أنّ الذم هنا على الإلقاء لا على الإحراق فإنّ الإحراق من اللّٰه تعالىٰ عند الإلقاء حسن لما يشتمل عليه من الأعواض لذلك الصبي و لما فيه من مراعاة العادات و عدم انتقاضها في غير زمان الأنبياء، و وجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فإنّ الحافر للبئر يلزمه الدية و إن كان الوقوع غير مستند إليه.

متن: نکوهش فرد [در آنجا که کودکی را به آتش می‌افکند و آتش او را می‌سوزاند] بر افکندن کودک [در آتش] است، نه بر سوزاندن آتش.

شرح: این عبارت پاسخ شبهه‌ای از اشاعره است. و آن این‌که: ستایش و نکوهش دلالت بر علم به استناد فعل متولد به ما نمی‌کند، زیرا ما شخص را بر فعلِ متولّد نکوهش می‌کنیم با آن که می‌دانیم آن فعل به غیر او مستند است؛ مثلاً کسی را که کودکی را در آتش افکنده و او در آتش سوخته است، نکوهش می‌کنیم، با آن که می‌دانیم سوزانندهٔ آن کودک خداست.[1]

پاسخ این اشکال آن است که نکوهشِ فرد در این‌جا بر افکندنِ کودک در آتش است، نه بر سوزاندن، زیرا سوزاندن، که از ناحیهٔ خداوند است، هنگام افکندنِ کودک نیکوست، چرا که این کار عوض‌هایی را برای آن کودک در پی دارد، و به

۱ـ اشاعره منکر رابطهٔ علّی و معلولی میان حوادث‌اند و تقارن آن‌ها را اتفاقی و به خاطر جریان عادت الهی می‌دانند. به عقیدهٔ ایشان وقتی آبی روی آتش گرم می‌شود، آتش نیست که آب را گرم می‌کند، بلکه این خداوند است که متقارن با شعله‌ور شدن آتش، آب را گرم می‌کند. همچنین وقتی بچه در آتش می‌سوزد، آتش نقشی در سوزاندن آن ندارد، بلکه این خداوند است که او را می‌سوزاند.

خاطر آن که با این کار عادات [و جریان امور طبیعت] رعایت می‌گردد و جریان عادّی امور در غیر زمان پیامبران، نقض نمی‌گردد. و وجوب دیه حکمی شرعی است[1] که اختصاص دادن آن به آنچه فعلِ شخص محسوب می‌گردد، لزومی ندارد، مثلاً کسی که چاهی می‌کند [اگر کسی در آن بیفتد و صدمه ببیند]، باید دیهٔ آن را بپردازد، هرچند وقوع این حادثه مستند به او نمی‌باشد، [و نمی‌توان گفت: او بود که آن شخص را به درون چاه افکند، یا او بود که آن آسیب را به او رساند.]

المسألة الثامنة: في القضاء و القدر

قال: و القضاء و القدرُ إن أُريد بهما خلقُ الفعل لزم المحالُ، أو الإلزامُ صحَّ في الواجب خاصةً، أو الإعلامُ صحَّ مطلقاً، و قد بيَّنه أميرُالمؤمنين عليه السلام في حديث الأصبغ.

أقول: يطلق القضاء على الخلق و الإتمام، قال الله تعالى: ﴿فَقَضاهُنَّ سَبعَ سَمواتٍ في يَومينِ﴾ أي خلقهن و أتمهن.

و على الحكم والإيجاب، كقوله تعالى: ﴿وقَضىٰ رَبُّکَ ألّاٰ تَعبُدوا إلاّ إيّاهُ﴾ أي أوجب و ألزم.

و على الإعلام و الإخبار، كقوله تعالى: ﴿و قَضَينا إلىٰ بَني إسرائيلَ فيالكتابِ﴾ أي أعلمناهم و أخبرناهم.

و يطلق القدر على الخلق، كقوله تعالى: ﴿و قَدَّرَ فيها أقواتَها﴾.

والكتابة، كقول الشاعر:

۱ـ این قسمت پاسخ یک پرسش تقدیری است و آن این که: اگر در این مثال عمل انسان همان افکندن کودک در آتش است، و سوزاندن کارِ خدای سبحان می‌باشد، پس چرا دیه بر آن شخص واجب است؟ شارح در پاسخ می‌گوید که این یک حکم تعبدی است و موارد دیگری نظیر آن وجود دارد که با آن که می‌دانیم مسلماً فاعلِ فعل، آن شخص نیست، اما دیه بر او واجب می‌باشد.

و اعلم بأن ذا الجلال قد قدر　　　في‌الصحف الأولى التي‌كان سطر

والبيان، كقوله تعالىٰ: ﴿إلاّ امرأتَهُ قَدَّرناها منَ‌الغابِرين﴾ أي بيّنا و أخبرنا بذلك.

إذا ظهر هذا فنقول للأشعري: ما تعني بقولك أنّه تعالىٰ قضىٰ أعمال العباد و قدّرها؟ إن أردت به الخلق و الإيجاد فقد بيّنا بطلانه و أنّ الأفعال مستندة إلينا، و إن عنىٰ به الإلزام لم يصحّ إلاّ في‌الواجب خاصة، و إن عنىٰ به أنّه تعالىٰ بيّنها و كتبها و أعلم أنّهم سيفعلونها فهو صحيح لأنّه تعالىٰ قد كتب ذلك أجمع في‌اللوح المحفوظ و بيّنه لملائكته، و هذا المعنى الأخير هو المتعيّن للإجماع علىٰ وجوب الرضا بقضاءالله تعالىٰ و قدره، و لا يجوز الرضا بالكفر و غيره من‌القبائح.

ولاينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث إنّه فعله تعالىٰ و عدم الرضا به من حيث‌الكسب، لبطلان الكسب أوّلاً، و ثانياً فلأنّا نقول: إن كان كون‌الكفر كسباً بقضائه تعالىٰ و قدره وجب الرضا به من حيث هو كسب و هو خلاف قولكم، و إن لم يكن بقضاء و قدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء و القدر.

و اعلم أنّ أميرالمؤمنين علي‌بن أبي‌طالب ـ صلوات‌الله و سلامه عليه ـ قد بيّن معنى‌القضاء و القدر و شرحهما شرحاً وافياً في حديث الأصبغ‌بن نباتة لمّا انصرف من صفين، فإنّه قام إليه شيخ فقال له: أخبرنا يا أميرالمؤمنين عن مسيرنا إلى‌الشام أكان بقضاءالله تعالىٰ و قدره؟

فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: «والذي فلق الحبة و برأ النسمة ما وطأنا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلّا بقضاء و قدر».

فقال له الشيخ: عندالله أحتسب عنائي، ما أرىٰ لي من‌الأجر شيئاً. فقال له: «مه أيّها الشيخ، بل عظّم‌الله أجركم في مسيركم و أنتم سائرون، و في منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين».

فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟

فقال: «و يحك، لعلك ظننت قضاء لازماً و قدراً حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب والوعد و الوعيد و الأمر و النهي و لم تأت لائمة من‌الله لمذنب ولا محمدة

لمحسن و لم يكن المحسن أولىٰ بالمدح من المسيء ولا المسيء أولىٰ بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان و جنودالشيطان و شهود الزور و أهل العمىٰ عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمّة و مجوسها، إنّ‌الله تعالىٰ أمر تخييرا و نهىٰ تحذيراً و كلّف يسيراً، لم يعص مغلوباً و لم يطع مكرهاً، و لم يرسل الرسل عبثاً و لم يخلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلاً، ذلک ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار».

فقال الشيخ: و ما القضاء و القدر اللذان ما سرنا إلّا بهما؟

فقال: «هو الأمر من‌الله تعالىٰ و الحكم.» و تلا قوله تعالىٰ: ﴿و قضىٰ ربُّکَ ألاّ تَعبُدوا إلاّ إيّاه﴾.

فنهض الشيخ مسروراً و هو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته	يوم‌النشور من‌الرحمن رضواناً
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً	جزاک ربّک عنّا فيه إحساناً

قال أبوالحسن البصري و محمود الخوارزمي: وجه تشبيهه‌ﷺ المجبرة بالمجوس من وجوه:

أحدها: أنّ المجوس اختصوا بمقالات سخيفة و اعتقادات واهية معلومة البطلان، و كذلک المجبرة.

و ثانيها: أنّ مذهب المجوس أنّ‌الله تعالىٰ يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفىٰ منه، و كذلک المجبرة قالوا: إنّه تعالىٰ يفعل القبائح ثم يتبرأ منها.

وثالثها: أنّ المجوس قالوا: إنّ نكاح الأخوات و الأمّهات بقضاءالله و قدره و إرادته، و وافقهم المجبرة حيث قالوا: إنّ نكاح المجوس لأخواتهم و أمّهاتهم بقضاءالله و قدره و إرادته.

ورابعها: أنّ المجوس قالوا: إنّ القادر علىٰ‌الخير لا يقدر علىٰ‌الشر و بالعكس، و المجبرة قالوا: إنّ القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه، فالإنسان القادر علىٰ‌الخير لا يقدر علىٰ ضده و بالعكس.

ـ ۸ ـ
قضاء و قدر

متن: اگر مقصود از قضا و قدر [در سخن اشاعره که با استناد به آن قائل به جبر شده‌اند] آفریدنِ فعل باشد [و این که افعال انسان‌ها در واقع آفریدهٔ خدا و منتسب به اوست، نه ما] محال لازم می‌آید [که بیان آن گذشت.] و اگر مراد از آن الزام باشد [که خدا افعال انسان‌ها را واجب ساخته است]، این تنها دربارهٔ کارهایی که [در شرع] واجب شده، صادق است. و اگر مراد اعلام باشد [که خداوند افعال انسان‌ها را در کتاب نوشته و اعلام کرده است]، مطلقا [نسبت به همهٔ افعال] این معنا صحیح است و آن را امیرمؤمنان در حدیث اصبغ بیان کرده است.

شرح: واژهٔ قضاء در چند معنا به کار می‌رود: ۱ ـ آفریدن و تمام‌کردن. خدای متعال می‌فرماید: «آنگاه هفت آسمان را در دو روز آفرید و به اتمام رساند.» (فصلت/۱۲)

۲ ـ حکم کردن و ایجاب نمودن، مانند: «پروردگار تو لازم و واجب نمود که جز او را نپرستید.» (اسراء/۲۳)

۳ ـ اعلام و اخبار، مانند: «بنی‌اسراییل را آگاه کردیم و به ایشان خبر دادیم در کتاب» (اسراء/۴)

واژهٔ قدر نیز در چند معنا به کار می‌رود: ۱ ـ خلق و آفریدن، مانند: «و مواد غذایی آن را درش آفرید.» (فصلت/۱۰)

۲ ـ کتابت مانند سخن شاعر که می‌گوید: و بدان که خدای صاحب جلال همانا نوشته است در صحیفه‌های نخستین که نگاشته است.

۳ ـ بیان، مانند «مگر همسر او که بیان کردیم که از باقی ماندگان است.» (نمل/۵۷)

پس از روشن شدن معانی لغوی واژهٔ قضا و قدر به اشعری می‌گوییم: مقصود تو از این که می‌گویی خدای متعال کارها و اعمال بندگان را قضا و تقدیر کرده است، چیست؟ اگر مقصودت آن است که کارهای ایشان را خلق و ایجاد کرده است، [به

گونه‌ای که کارهای انسان‌ها، تنها مستند به خدا باشد و هیچ استنادی به خود انسان‌ها نداشته باشد]، که بطلان آن را روشن ساختیم و دانستیم که افعال مستند به ماست. و اگر مقصود آن است که خداوند کارهای انسان‌ها را الزام کرده است، این امر جز در امور واجب صحیح نیست؛ و اگر مقصود آن است که خدای متعال کارهای انسان‌ها را بیان کرده و آن‌ها را نوشته و اعلام داشته است که آنان چه کارهایی را در آینده خواهند کرد، این مطلب حقی است، چون خدای متعال تمام این امور را در لوح محفوظ نگاشته و برای فرشتگانش بیان داشته است. و همین معنای اخیر متعین است، زیرا مسلمانان اتفاق نظر دارند بر این که راضی بودن به قضا و قدر خداوند واجب است و از طروفی، [می‌دانیم که] رضا به کفر و سایر امور قبیح جایز نیست، [و این نشان می‌دهد که مقصود از قضاء خداوند، که باید به آن راضی بود، نفس کارهای بندگان نیست که در میان آن‌ها کفر و دیگر قبایح وجود دارد.]

ممکن است اشاعره در مقام اعتذار بگویند: [مقصود از قضاء خداوند همان افعال بندگان است و] وجوب رضای به آن، از جهت فعلِ خداوند بودن آن است، و عدم رضا به آن از جهت کسب است. این اعتذار برای ایشان سودمند نیست، زیرا اولاً نظریهٔ کسب باطل است، و ثانیاً: چون ما می‌گوییم: اگر کفر به سبب قضا و قدر الهی، کسب باشد، باید بنده از همان جهت کسب نیز به کفر راضی باشد، و این بر خلاف عقیدهٔ شماست. و اگر به قضا و قدر الهی کسب نباشد، این سخن که همهٔ پدیده‌ها مستند به قضا و قدر الهی است، باطل خواهد بود.

بدان که امیرمؤمنان علی‌بن ابی‌طالب ـ که درود و سلام خدا بر او باد ـ معنای قضا و قدر را بیان کرده و آن را به طور کامل در حدیث اصبغ‌بن نباته شرح نموده است، آنگاه که از نبرد صفین باز می‌گشت، پیرمردی در برابر او ایستاد و گفت: ای امیر مؤمنان دربارهٔ حرکت ما به سوی شام به ما بگو که آیا به سبب قضا و قدر

الهی بود؟

ـ سوگند به خدایی که دانه را شکافت و روح را آفرید، ما قدمی بر نداشتیم، به دره‌ای فرود نیامدیم و بر تلّی فرا نرفتیم مگر به قضا و قدر.

ـ [تا کنون] رنج خود را نزد خداوند محسوب می‌داشتم، [اما اینک] پاداشی برای خود نمی‌بینم.

ـ سکوت کن ای پیر! [نه آن‌گونه است که تو پنداشتی]، بلکه خداوند پاداش شما را بزرگ داشت در راهتان آن‌گاه که می‌رفتید و در بازگشتنتان آن‌گاه که باز می‌گشتید. شما در هیچ یک از حالت‌هایتان نه مُکره بودید و نه مجبور.

ـ چگونه در حالی که قضا و قدر ما را می‌راند؟

ـ هرگز! شاید تو می‌پنداری قضاء لازم و قدر قطعی در کار است اگر چنین باشد پاداش و کیفر، وعده و وعید و امر و نهی باطل خواهد بود و از سوی خداوند نکوهشی برای هیچ گناه‌کار و نه ستایشی برای هیچ نیکوکار روا نخواهد بود؛ نه نیکوکار به ستایش سزاوارتر از بدکردار است و نه بدکردار به نکوهش سزاوارتر از نیکوکار است. این سخن پرستندگان بت‌ها و سپاهیان شیطان و شاهدان دروغ و حقیقت نابینایان است؛ و آنان قدریه و مجوس امّت اسلامی‌اند. امر خدا تخییری، نهی خدا تحذیری و تکلیف خدا آسان است، او با معصیتِ [گناه‌کاران] مغلوب واقع نشد، و با اکراه اطاعت نگردید [= کسانی که او را اطاعت کردند، در این کار مختار بودند و نه مُکره و مجبور.] پیامبران را بیهوده نفرستاد و آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست باطل نیافرید. این گمان کسانی است که کفر ورزیدند. پس وای بر آنان که کفر ورزیدند از آتش.

ـ پس قضا و قدری که حرکت ما جز به سبب آن دو نبود، چیست؟

ـ این همان امر و حکم خداوند است. آن‌گاه حضرتش این آیه را تلاوت نمود: «پروردگار تو حکم کرد که جز او را نپرستید.» (اسراء/۲۳) سپس پیر با شادمانی

برخاست و می‌گفت:

تو همان راهبری که با فرمانبرداری‌اش در روز قیامت از پروردگار خود امید خشنودی داریم.

آنچه را پوشیده و مشتبه بود از دین ما برایمان روشن ساختی. پروردگارت از طرف ما تو را جزای نیک دهد.[1]

ابوالحسن بصری و محمد خوارزمی گفته‌اند: وجه تشبیه امام علیه السلام اهل جبر را به مجوس چند چیز است:

۱ ـ از ویژگی‌های مجوس آن است که سخنانی سست و عقایدی بی‌پایه و واضح‌البطلان دارند؛ اهل جبر نیز چنین‌اند.

۲ ـ عقیدهٔ مجوس آن است که خداوند چیزی را می‌آفریند آنگاه از آن برائت می‌جوید، همان‌گونه که ابلیس را آفرید و سپس از او دوری جست. اهل جبر نیز گفتند: خدای متعال کارهای قبیح را انجام می‌دهد و سپس از آن‌ها برائت می‌جوید.

۳ ـ مجوس گفتند: ازدواج با خواهران و مادران با قضا و قدر و ارادهٔ خداوند صورت می‌پذیرد، اهل جبر نیز با ایشان موافقت کردند آنجا که گفتند: ازدواج مجوس با خواهران و مادرانشان با قضا و قدر و ارادهٔ خداوند انجام می‌شود.

۴ ـ مجوس گفتند: قادر بر خیر، قدرت بر شرّ ندارد و به عکس، و اهل جبر گفتند: قدرت، فعل را ایجاب می‌کند و بر آن تقدم ندارد [بلکه مقارن با فعل حادث می‌شود.] بنابراین، انسانِ قادر بر خیر، قدرت بر شرّ ندارد و به عکس. [زیرا انسانِ قادر بر خیر کسی است که از او خیر صادر می‌شود و هنگام صدور خیر، شرّ سر نمی‌زند و تحقق نمی‌یابد، پس قدرت بر شرّ نیز، که مقارن تحقق شرّ است، در او وجود ندارد.]

۱ـ الاصول من‌الکافی، ج ۱، ص ۱۵۵.

المسألة التاسعة: في‌الهدىٰ والضلالة

قال: والإضلالُ الإشارة إلىٰ خلاف الحق و فعلُ الضـلالةِ والإهـلاک، والهُـدىٰ مقابلٌ، والأوّلانِ منفيّانِ عنه تعالىٰ.

أقول: يطلق الإضلال على‌الإشارة إلىٰ خلاف الحق و إلْباس الحقّ بالباطل كما تقول: أضلّني الطريق، إذا أشار إلىٰ غيره و أوهم أنّه هو الطريق. و يطلق علىٰ فعل الضلالة في‌الانسان كفعل الجهل فيه حتىٰ يكون معتقداً خلاف الحق. و يطلق على‌الإهلاك و البطلان كما قال تعالىٰ: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أعمالَهُمْ﴾ يعني يبطلها.

والهدىٰ يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني، فيقال بمعنىٰ نصب الدلالة على‌الحق كما تقول: هداني إلى الطريق، و بمعنىٰ فعل الهدىٰ في الإنسان حتىٰ يعتقد الشيء علىٰ ما هو به، و بمعنى الإثابة كقوله تعالىٰ: ﴿سيهديهم﴾ يعني سيثيبهم.

و الأوّلان منفيان عنه تعالىٰ، يعني الإشارة إلىٰ خلاف الحق و فعل الضلالة، لأنـهما قبيح والله تعالىٰ منزّه عن فعل القبيح.

و أمّا الهداية فالله تعالىٰ نصب الدلالة على‌الحق و فعل الهداية الضرورية في‌العقلاء، و لم يفعل الإيمان فيهم لأنّه كلّفهم به، و يثيب على‌الإيمان، فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالىٰ إلّا فعل ما كلّف به.

و إذا قيل إنّه تعالىٰ يهدي و يضلّ فإنّ المراد به أنّه يهدي المؤمنين بمعني أنّه يثيبهم و يضلّ العصاة بمعنىٰ أنّه يهلكهم و يعاقبهم، و قول موسىٰ﷣ ﴿إنْ هـيَ إلاّ فِـتْنَتُکَ﴾ فالمراد بالفتنة الشدة و التكليف الصعب، يضلّ بها من يشاء أي يهلک من يشاء و هم الكفّار.

- ۹ -
هدايت و ضلالت

متن: اضلال به معنای نشان دادنِ خلاف حق و ایجاد ضلالت و هلاک کردن است. [این سه معنای مختلف است که اضلال در موارد گوناگون بر آن‌ها اطلاق می‌شود.] و هدایت در برابر آن است، [و در نتیجه در سه معنای مقابلِ معانی یاد

شده به کار می‌رود: نشان دادنِ حق، ایجاد هدایت و پاداش دادن.] دو معنای نخستِ [اضلال] از خداوند منتفی است، [چون قبیح‌اند و خداوند قبیح انجام نمی‌دهد.]

شرح: اضلال در سه معنا به کار می‌رود: ۱ ـ اشاره به خلاف حق و مشتبه ساختن حق با باطل، چنان که می‌گویی: «اضلّنی فلان عن‌الطریق؛ فلانی مرا از راه گمراه ساخت.» هنگامی که او راه دیگری را [جز آن راه که شخص را به مقصدش می‌رساند] به او نشان دهد و چنان وانمود سازد که این همان راهِ مورد نظر است. ۲ ـ ایجاد گمراهی در انسان، مانند ایجاد نادانی در او، به گونه‌ای که او به باطل معتقد گردد. ۳ ـ هلاک و باطل ساختن، چنان که خدای متعال می‌فرماید: «هرگز اعمال ایشان را باطل و ناچیز نمی‌سازد.»

هدایت نیز بر سه معنا، در برابر سه معنای یاد شده، اطلاق می‌گردد: ۱ ـ قراردادن دلالت و نشانه بر حق، چنان که می‌گویی، «هدانی الی‌الطریق؛ راه را به من نمایاند.» ۲ ـ ایجاد هدایت در انسان تا به شیء همان‌گونه که هست، معتقد شود. ۳ ـ پاداش دادن، مانند این سخن خداوند؛ «به زودی به آنان پاداش خواهد داد.»

دو معنای نخستِ اضلال، یعنی نشان دادنِ خلاف حق و ایجاد ضلالت [و عقیدهٔ باطل]، از خداوند نفی می‌شود، چراکه آن دو کار قبیح‌اند و خداوند از انجام فعل قبیح منزّه و مبرّاست.

و اما دربارهٔ هدایت باید گفت: خدای متعال دلالت و نشانهٔ برحق قرار داده [معنای نخست]، و هدایت ضروری را در عقلا ایجاد نموده است [که همان نیروی اندیشه و معرفت فطری است که انسان را به حقیقت می‌رساند (معنای دوم)]، اما ایمان را در آنان ایجاد نکرده است، زیرا آنان را به ایمان آوردن مکلف ساخته است و در برابر آن به ایشان پاداش می‌دهد. [معنای سوم.] پس همهٔ معانی هدایت دربارهٔ خداوند صادق است جز ایجاد چیزی که مردم را به آن مکلف ساخته است، [که

همان ایمان است.]

هرگاه گفته می‌شود خداوند هدایت می‌کند و گمراه می‌سازد، مقصود آن است که مؤمنان را هدایت می‌کند، بدین معنا که به آنان پاداش می‌دهد، و گناهکاران را گمراه می‌سازد، بدین معنا که آنان را هلاک کرده کیفرشان می‌دهد. و در این سخن موسی ﷺ که «این جز فتنهٔ تو نیست» (اعراف/۱۵۵) - [این سخن را حضرت موسی هنگامی گفت که زمین لرزه آمد و هفتاد تن از برگزیدگانِ قوم بنی‌اسرائیل را هلاک کرد.] - مقصود از فتنه، سختی و تکلیف دشوار است، و مقصود از «هرکه را بخواهی به واسطهٔ آن گمراه می‌کنی» آن است که هرکه را بخواهی - که همان کفار باشند - هلاک می‌گردانی.[1]

المسألة العاشرة: في أنّه تعالى لا يعذّب الأفعال

قال: و تعذيبُ غيرِ المكلّف قبيحٌ، و كلامُ نوحٍ ﷺ مجازٌ، والخدمةُ ليست عقوبةً له، والتبعيّةُ في بعض الأحكام جائزةٌ.

۱- یکی از اموری که اشاعره برای اثبات جبر بدان تمسک جسته‌اند، آیاتِ دالّ بر آن است که خداوند هرکه را بخواهد هدایت می‌کند و هرکه را بخواهد گمراه می‌سازد: «فیضلّ اللّٰه من یشاء و یهدی من یشاء» (ابراهیم/۴). آنان با استناد به این آیات گفته‌اند: ایمانِ مؤمن و کفرِ کافر هردو فعلِ خداست و نه فعلِ خود شخص. در پاسخ این شبهه باید گفت: هدایت بر دونوع است: هدایت عام و هدایتِ خاص. هدایت عام همان نیروی عقل و اندیشه و نصب آیات و معجزات و ارسال پیامبران و تبلیغ حق از سوی ایشان است که همگان از آن بهره‌مندند. هدایت خاص، پاداشی است که خداوند به مؤمنان می‌دهد که در اثر آن می‌توانند حق را از باطل بهتر از دیگران تشخیص دهند. ضلالت نیز بر دو نوع می‌تواند باشد، ضلالت عام و ضلالت خاص. ضلالت عام با هدایتِ عام منافات دارد و با آن جمع نمی‌شود. پس وقتی هدایت عام را پذیرفتیم، باید ضلالت عام را از خداوند سلب کنیم. اما ضلالت خاص با هدایت خاص جمع می‌شود، همان‌گونه که خداوند اهل ایمان را به پاداش ایمانشان، از هدایت خاص خود بهره‌مند می‌سازد، اهل کفر و عناد را نیز، به کفر کفرشان، از اسباب هدایت محروم ساخته چشم و دلشان را بر حقیقت می‌بندد.

أقول: ذهب بعض الحشوية إلىٰ أنّ‌اللّه تعالىٰ يعذّب أطفال المشركين، و يلزم الأشاعرة تجويزه، و العدلية كافة علىٰ منعه، والدليل عليه أنّ قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالىٰ.

احتجّوا بوجوه: الأوّل: قول نوح‌عليه‌السلام: ﴿ولا يَلِدُوا إلّا فاجِراً كَفّاراً﴾.

والجواب: أنّه مجاز، والتقدير: أنهم يصيرون كذلك، لاحال طفوليتهم.

الثاني: قالوا: إنّا نستخدمه لأجل كفر أبيه، فقد فعلنا فيه ألماً و عقوبة فلا يكون قبيحاً.

والجواب: أنّ‌الخدمة ليست عقوبة للطفل، و ليس كل ألم و مشقة عقوبة فإنّ الفصد و الحجامة ألمان و ليسا عقوبة، نعم استخدامه عقوبة لأبيه و امتحان له يعوّض عليه كما يعوّض على أمراضه.

الثالث: قالوا: إنّ حكم‌الطفل يتبع حكم أبيه في‌الدفن و منع التوارث والصلاة عليه و منع التزويج.

والجواب: أنّ المنكَر عقابه لأجل جرم أبيه، و ليس بمنكر أن يتبع حكم أبيه في بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم و عقوبة، و لا ألم له في منعه من الدفن و التوارث و ترك الصلاة عليه.

- ۱۰ -

خدای متعال کودکان را شکنجه نمی‌کند

متن: شکنجه کردن کسی که مکلف نیست، قبیح است. و سخن نوح [که گفت: «خدایا آنان جز فاجر و کافر به دنیا نمی‌آورند»] مجاز است، [و مقصود آن است که بچه‌های آن‌ها بعدها فاجر و کافر می‌شوند، نه آن که درزمان ولادت چنین باشند.] و خدمت کردنِ [کودک به کسانی که او را به بندگی خود درآورده‌اند] کیفر او به شمار نمی‌رود. و تابع بودنِ [کودک از پدر کافر خود] در برخی احکام جایز است، [و درد و رنجی را برای کودک به همراه ندارد.]

شرح: برخی از حشویه معتقدند که خداوند کودکان مشرکان را شکنجه می‌کند. اشاعره [بنابر مبانی خود] باید این امر را جایز و روا بدانند، [چون منکر حسن و قبح عقلی هستند و هرکاری راکه خداوند انجام دهد، خوب می‌دانند.] عدلیه، همگی [اعم از شیعه و معتزله]، این امر را منع کرده‌اند. دلیل بر ممنوع بودنِ شکنجهٔ کودکانِ مشرکان آن است که این کار، به حکم عقل، قبیح است، و لذا از خداوند سر نمی‌زند.

[آنان که شکنجهٔ کودکانِ مشرکان را جایز می‌شمارند]، به چند دلیل تمسک جسته‌اند: **دلیل نخست**: سخنِ حضرت نوح علیه‌السلام که گفت: [«پروردگارا هیچ یک از کافران را بر روی زمین باقی مگذار، چراکه اگر آنان را باقی بگذاری بندگانت راگمراه می‌کنند و] جز فاجر و کافر به دنیا نمی‌آورند.» (نوح/۲۶ و ۲۷). [صورت استدلال چنین است: با استناد به سخنِ حضرت نوح، فرزند کافر، فاجر و کافر است. از طرفی، به اجماع مسلمانان و دلالت آیات قرآن، هر فاجر و کافری در آتش دوزخ شکنجه خواهد شد. در نتیجه فرزندِ کافر در آتش دوزخ شکنجه خواهد شد.]

پاسخ: سخنِ حضرت نوح به نحو مجاز است [و معنای تحت‌اللفظی آن مراد نیست.] تقدیر این کلام آن است که «کافران کسانی را به دنیا می‌آورند که بعدها کافر خواهند شد»، نه آن که در همان هنگام ولادت کافر باشند.

دلیل دوم: ما فرزندِ کافر را، به خاطر کفر پدرش، به بندگی و خدمت می‌گیریم، و از این طریق، رنج و عقوبتی را بر وی وارد می‌سازیم؛ [و شارع به ما اجازهٔ چنین کاری داده است.] پس این کار قبیح نیست، [چون در شرع اسلام امر قبیح جایز شمرده نمی‌شود.]

پاسخ: به خدمت درآوردن کودکِ مشرک عقوبت کودک به شمار نمی‌رود[1]؛ و

۱ـ بلکه به استخدام درآوردن او به صلاح خود اوست، زیرا زندگی در میان مسلمانان، زمینه‌ساز هدایت یافتن او خواهد بود.

این‌گونه نیست که هر رنج و سختی‌ای عقوبت باشد، مثلاً رگ زنی و حجامت درد آورند امّا عقوبت نیستند. آری، به خدمت درآوردنِ کودک برای پدرش عقوبت است، [زیرا برای پدر رنج‌آور است که فرزندش را در خدمت دیگران ببیند.] و برای او آزمون است و عوض آن به او داده می‌شود، همان‌گونه که بر بیماری‌هایش به او عوض می‌دهند.

دلیل سوم: حکمِ کودک، در نحوهٔ دفن، منع از میراث بری، نماز خواندن بر جنازهٔ او و ممنوعیت ازدواج با او، تابعِ حکم پدرش است.

پاسخ : قبیح و ناپسند آن است که کودک را به سبب جرم پدرش کیفر دهند، اما این که او در برخی امور تابع حکم پدرش باشد، اگر درد و کیفری را برای او در پی نیاورد، ناپسند و قبیح نیست. و منع کردن او از دفن و ارثبری و نماز نخواندن بر جنازهٔ وی، دردی را برای او در پی ندارد.

المسألة الحادية عشرة :

في حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه

قال : والتكليف حسنٌ لاشتماله علىٰ مصلحة لاتحصل بدونه.

أقول : التكليف مأخوذ من الكلفة، و هي المشقة. و حدّه إرادة من تجب طاعته علىٰ جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الإعلام، و يدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالىٰ و النبي ﷺ والإمام و السيّد والوالد و المنعم، و يخرج البواقي.

و شرطنا الابتداء لأن إرادة هؤلاء إنّما تكون تكليفاً إذا لم يسبقه غيره إلىٰ إرادة ما أراده، و لهذا لا يسمى الوالد مكلِّفاً بأمر الصلاة ولده لسبق إرادةالله تعالى لها منه.

والمشقة لابدّ من اعتبارها ليتحقق المحدود، إذ التكليف مأخوذ من الكلفة.

و شرطنا الإعلام لأنّ المكلّف إذا لم يعلم إرادة المكلِّف بالفعل لم يكن مكلّفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: التكليف حسن لأنّالله تعالىٰ فعله والله تعالىٰ لا يفعل القبيح، و

وجه حسنه اشتماله علىٰ مصلحة لا تحصل بدونه، و هي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأنّ التكليف إنّ لم يكن لغرض كان عبثاً و هو محال، و إن كان لغرض فإن كان عائداً إليه تعالى لزم المحال، و إن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلّف كان قبيحاً، و إن كان إلىٰ المكلّف فإن كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث، و إن لم يكن فإن كان لنفع انتقض بتكليف من علم‌الله كفره و إن كان للتعريض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول: الغرض من‌التكليف هوالتعريض لمنفعة عظيمة لأنّه تعريض للثواب، و للثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع‌التعظيم و المدح و لا شك أنّ التعظيم إنّما يحسن للمستحق له و لهذا يقبح منّا تعظيم الأطفال و الأرذال كتعظيم العلماء و إنّما يستحق التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة و هي الطاعات.

و معنىٰ قولنا إنّ التكليف تعريض للثواب أنّ المكلِّف جعل المكلَّف علىٰ‌الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب و بعثه علىٰ ما به يصل إليه و علم أنّه سيوصله إليه إذا فعل ما كلّفه.

- ۱۱ -

نیکو بودن، ماهیت، وجه نیکو بودن و پاره‌ای از احکام تکلیف

متن : تکلیف نیکوست، زیرا مصلحتی را در بر دارد که بدون آن به دست نمی‌آید.

شرح : واژهٔ تکلیف از کلفت گرفته شده، که به معنای مشقت و سختی است. در تعریف تکلیف باید گفت: «این که کسی که فرمانبرداری از او لازم است، ابتداءاً کاری را بخواهد که در آن سختی باشد، به شرط آن که این خواستهٔ خود را اعلام دارد.»

عنوان «کسی که فرمانبداری از او لازم است» خداوند، پیامبر، امام، مولا، پدر و مادر و ولی نعمت را شامل می‌گردد و سایرین از تحت آن بیرون‌اند.

شرط ابتدا در تعریف یاد شده از آن رو آورده شده که خواست اینان در صورتی

تکلیف است که دیگری قبلاً همان چیز را اراده نکرده باشد؛ به همین دلیل پدر وقتی فرزندش را فرمان می‌دهد که نماز بخواند، تکلیف کنندهٔ به نماز محسوب نمی‌شود، زیرا خداوند، سابق بر او، نماز را از فرزند خواسته است.

مشقت و سختی نیز باید لحاظ شود تا تکلیف صدق کند، زیرا تکلیف از کلفت، [که به معنای مشقت است]، گرفته شده است.

اعلام را نیز شرط کردیم زیرا تا وقتی مکلَّف از خواست و ارادهٔ مکلِّف آگاه نگردد، [تکلیفی بر عهده‌اش نیامده] مکلَّف خوانده نمی‌شود.

حال که این را دانستی می‌گوییم: تکلیف نیکوست، چون خدای متعال بدان مبادرت کرده است و خداوند کاری که قبیح باشد، نمی‌کند. و وجه نیکو بودن تکلیف آن است که مصلحتی را در بر دارد که بدون آن به دست نمی‌آید، و آن عبارت است از: در دسترس قرار دادنِ منافع فراوانی که بدون تکلیف انسان به آن‌ها نمی‌رسد.

[باید توجه داشت که تکلیف به خودیِ خود، انسان را به آن منافع نمی‌رساند، بلکه زمینهٔ دستیابی انسان به آن‌ها را فراهم می‌سازد. زیرا تنها در صورت وجودِ تکلیف است که انسان می‌تواند از خداوند اطاعت و فرمانبرداری کند و با این عمل به او تقرب جوید و خود را شایستهٔ نعمت‌های جاودان بهشت سازد.] توضیح مطلب آن است که: اگر تکلیف بدون غرض باشد عبث خواهد بود، و این محال است، [زیرا خداوند حکیم است و حکیم فعلِ بیهوده انجام نمی‌دهد.] و اگر غرضی در ورای آن نهفته باشد، در صورتی که آن غرض به خداوند بازگردد، [و نفعی باشد که به خداوند می‌رسد] محال لازم می‌آید، و در صورتی که به دیگری باز گردد، اگر کسی که بهره‌مند می‌شود غیر شخص مکلَّف باشد، قبیح خواهد بود، و اگر همان شخص مکلَّف از آن بهره‌مند شود، چنان چه تحقق یافتن آن غرض بدون تکلیف ممکن باشد، [توسل جستن به آن از طریق تکلیف] عبث و بیهوده خواهد

بود، [و در واقع وجود تکلیف لغو و بی‌ثمر می‌گردد.] و چنان چه تحقق یافتن آن بدون تکلیف ممکن نباشد، در صورتی که غرض از آن، نفع بردنِ مکلّف باشد، در مورد تکلیف آنان که خداوند می‌داند کفر می‌ورزند، نقض می‌شود، [زیرا آنان از این تکلیف نفعی نمی‌برند؛ پس غرض از تکلیف، در مورد آنان تحقق نیافته است.] و اگر غرض از تکلیف تنها در دسترس قرار دادن نفع باشد، مطلوب حاصل است، [زیرا مدعای ما جز این نبود. و این هدف در مورد کافران نیز محقق است، زیرا آنان هرچند به واسطهٔ کفرشان، بی‌بهره می‌مانند، اما می‌توانند ایمان بیاورند و با عمل به تکلیف به سعادت برسند. پس با تکلیف، سعادت و نفع در دسترس آنان نیز هست، هرچند با سوء اختیار خود، آن را از دست می‌دهند.]



حال که این را دانستی، می‌گوییم: غرض از تکلیف در دسترس قرار دادنِ منفعت بزرگی است، زیرا تکلیف موجب می‌گردد مکلف بتواند به پاداش دست یابد، و پاداش، منافع بزرگ، بی‌شائبه، و همیشگی را در پی دارد که همراه با بزرگداشت و ستایش به انسان می‌رسد. تردیدی نیست که بزرگداشت تنها دربارهٔ کسی نیکو است

که سزاوار و مستحق آن باشد. از این رو، پسندیده نیست که کودکان و افراد پست را همچون عالمان گرامی بداریم. از طرفی، انسان به واسطهٔ کارهای نیکو، یعنی طاعت‌ها، است که سزاوارِ گرامی‌داشت می‌گردد.

معنای این گفته ما که «تکلیف پاداش را در دسترس انسان قرار می‌دهد» آن است که تکلیف کننده، مکلَّف را دارای ویژگی‌هایی می‌سازد که دست‌یابی به پاداش برایش ممکن می‌گردد و او را به سوی کاری برمی‌انگیزد که توسط آن به آن پاداش می‌رسد، و می‌داند که اگر مکلَّف به تکالیف خود عمل کند، قطعاً این تکالیف او را به آن پاداش می‌رساند.

قال: بخلاف الجرحِ ثم التداوي والمعاوضاتِ، و الشكرُ باطلٌ.

أقول: هذه إيرادت علىٰ ما اختاره المصنف:

الأوّل: أنّ التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داراه طلباً للدواء، و كما أنّ ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثاني: أن التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيوع والإجارات و غيرها، ولا شك أنّ المعاوضات تفتقر إلىٰ رضا المتعاوضين حتىٰ أنّ من عاوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحاً، والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة؟

والجواب عن الأوّل: بالفرق من الوجهين:

أحدهما: أنّ الجرح مضرة و التكليف نفسه ليس بمضرة و إنما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف.

الثاني: أنّ الجرح و التداوي إنزال مضرة لا غرض فيه إلّا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف.

و عن الثاني: أنّ المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل

جنساً و وصفاً أما إذا لم يكن هناك معاوضة و بلغ النفع حدّاً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتىٰ أن العقلاء يسفهون الممتنع منه

و عن‌الثالث: انّ‌الشكر لا يشترط فيه المشقة واللّٰه تعالىٰ قادر علىٰ إزالة صفة المشقة عن هذه‌الأفعال، فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة و لأن طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة.

متن: برخلافِ مجروح ساختن شخص و سپس مداواکردنِ وی، [که کار نیکویی نیست]، و برخلاف معاوضات [که مصلحت در آن به پایه‌ای نیست که کسی در آن اختلاف نداشته باشد]، و شکر باطل است. [چراکه در شکر مشقت معتبر نیست.]

شرح: این‌ها اشکال‌هایی است که بر رأی برگزیدهٔ مؤلف(ره) وارد شده است:

اشکال اول: تکلیفی که غرض از آن رسیدن منفعت به مکلَّف باشد، به منزلهٔ جراحتی است که کسی بر دیگری وارد می‌آورد و آنگاه برای بهبودی او با او به ملاطفت می‌پردازد. همان‌گونه که آن قبیح است، تکلیف نیز قبیح می‌باشد.

اشکال دوم: تکلیف به قصد رسیدن نفع به منزلهٔ معامله و مبادله است، مانند خرید و فروش‌ها، اجاره‌ها و غیر آن‌ها، [که در آن شخص در برابر چیزی که دریافت می‌کند هزینه‌ای می‌پردازد.] و تردیدی نیست که مبادله‌ها نیاز به رضایت هردو طرفِ معامله دارد تا آن‌جاکه اگرکسی بدون اذنِ طرفِ دیگر اقدام به مبادله کند،کار ناپسند و قبیحی انجام داده است. در حالی که نزد شما تکلیف مشروط به رضایت مکلَّف نیست. [پس نمی‌توان آن را از باب معاوضه به شمار آورد.]

اشکال سوم: چرا جایز نباشد که تکلیف به خاطر شکر نعمت‌های پیشین باشد، [یعنی مقصود اصلی از آن‌ها شکر و سپاس از خداوند به خاطر نعمت‌های بی‌کرانش باشد، نه رسیدن نفعی به مکلَّف.]

پاسخ اشکال نخست: [میان تکلیف و جراحت به گونهٔ یاد شده] دو فرق وجود

دارد [و از این رو قیاس آن دو با هم مع‌الفارق است]:

۱ ـ این که جراحت زیان [برای شخص مجروح] است در حالی که مکلّف ساختن شخص [که به معنای جعل پاره‌ای واجبات و محرمات است، به خودی خود] ضرر و زیانی [برای مکلّف نیست. یعنی شخص با صرف مکلّف شدن چیزی را از دست نمی‌دهد.] سختی و مشقت تنها در کارهایی است که تکلیف آن‌ها را در بر می‌گیرد، [مثلاً روزه گرفتن یا جهاد رفتن ممکن است زیانی برای شخص به همراه داشته باشد، اما اینها غیر از تکلیف به روزه و جهاد است.]

۲ ـ مجروح ساختن و مداوا کردن، زیان رساندن به شخص است بی آنکه قصد و غرضی، جز رها شدن از آن زیان، در آن نهفته باشد، بر خلاف تکلیف، [که شخص را در معرض خیر کثیری قرار می‌دهد که بدون تکلیف امکان دست‌یابی به آن برای او نیست.]

پاسخ اشکال دوم: معتبر بودن رضایت طرفین در معاوضه‌ها از آن روست که غرض‌های مردم در معامله، از نظر جنس و وصف، مختلف است، ولی اگر معاوضه‌ای در کار نباشد و منفعتی که شخص [در ازای کارش] دریافت می‌کند به حدّی برسد که مطلوب غایی و نهایی عقلا باشد، [یعنی سعادت ابدی]، دیگر عقلا در برگزیدنِ سختیِ [تکالیف] برای رسیدن به آن منفعت عظیم، متفق خواهند بود، تا آنجا که کسی را که از این انتخاب سر باز زند، سفیه می‌خوانند.

پاسخ اشکال سوم: سپاس گزاری [از ولی نعمت] مشروط به سختی [و به مشقت افتادنِ شکرگزار] نیست. و خدای متعال می‌تواند صفت مشقت را از چنین کارهایی [= شکرگزاری] بر دارد، [و شکری را بخواهد که به سهولت انجام می‌پذیرد.] پس اگر تکلیف کردن [بندگان به کارهایی که انجام آن، دشوار است] به قصد شکر باشد، نسبت به صفت مشقت عبث لازم می‌آید، [چون این ویژگی هیچ فایده‌ای را در بر ندارد.] و نیز اگر ولی نعمت از شخص بخواهد برای شکرگزاری،

کاری را انجام دهد که در آن سختی وجود دارد، این کار نعمت را از نعمت بودن خارج می‌کند.

قال: و لأنّ النوعَ محتاجٌ إلى التعاضُدِ المستلزمِ للسنةِ النافعِ استعمالُها في الرياضة و إدامةِ النظر في الأمور العالية، و تَذكُّرِ الإنذارات المستلزمةِ لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

أقول: لما ذكر المصنف‌ﷺ حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الإسلاميين من الفلاسفة، فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف، ثم ذكر منافعه الدنيوية و الأخروية.

و تحقيقه أن تقول: إنّ الله خلق الإنسان مدنياً بالطبع لا كغيره من الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه و لا تحصل لهم كمالاتهم إلّا بالتعاضد والتعاون، لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتى يتمّ كمال ما يحتاج إليه، و اجتماعهم مع تباين شهواتهم و تغاير أمزجتهم و اختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادرة عنهم مظنة التنازع و الفساد و وقوع الفتن، فوجب وضع قانون و سنّة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم.

ثم تلك السنّة لو استند وضعها إليهم لزم المحذور، فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه و استحقاقه للانقياد إليه و الطاعة له، و ذلك إنما يكون بمعجزات تدل على أنها من عند الله تعالى.

ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير و الشر و الرذائل و النقصان و الفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم و هيئات نفوسهم، فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيّداً لا يعجز عن إحكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان و بعضهم بالوعظ و بعضهم بتأليف القلب و بعضهم بالزجر و القتال.

و لما كان النبي لا يتفق في كل زمان وجب أن تبقى السنن المشروعة إلى وقت

اضمحلالها و اقتضاء الحكمة الإلهية تجديد غيرها، ففرضت عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع و كررت عليهم حتىٰ يستحكم التذكير بالتكرير، فيحصل لهم من تلقي الأوامر و النواهي الالهية منافع ثلاث:

إحداها: رياضة النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات و منعها عن القوة الغضبية المكدرة لصفاء القوة العقلية.

الثانية: تعويد النفس النظر في الأُمور الإلهية و المطالب العالية و أحوال المعاد و التفكر في ملكوت الله تعالىٰ و كيفية صفاته و أسمائه و تحقق فيضان الموجودات عنه تعالىٰ متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية بالبراهين القطعية الخالية عن المغالطة.

والثالثة: تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير و الشر الأُخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضي للتعادل و الترافد، ثم زاد الله تعالىٰ لمستعملي الشرائع الأجر و الثواب في الآخرة، فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

متن: و به خاطر آن که نوع انسان نیازمند به همیاری است که [زندگی اجتماعی را می‌طلبد و] خواهانِ قانونی است که به کاربستن آن سودمند است در ریاضت [و تمرین دادن نفس بر تحمل سختی‌ها] و ادامهٔ تأمل در مطالب بلند، و یادآوردنِ انذارها[ی پیامبران] که مستلزم بپا داشتن عدالت است، همراه با اجر و پاداش که بر آن افزوده می‌شود.

شرح: مؤلف پس از آن که نیکو بودنِ تکلیف را مطابق با نظر متکلمان بازگو کرد، به بیان راهی که فلاسفه مسلمان در این باره رفته‌اند، پرداخت. پس ابتدا نیاز به تکلیف و سپس منافع دنیوی و اخروی آن را ذکر نمود.

تحقیق مطلب آن است که بگوییم: خداوند انسان را مدنیّ بالطبع [= به گونه‌ای که بر حسب سرشت اولیهٔ خود زندگی اجتماعی را بر می‌گزینند] آفرید، بر خلاف

دیگر حیوانات. [ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که] بدون همیاری و همکاری، افراد انسان باقی نمی‌مانند و به کمال خود نمی‌رسند؛ زیرا غذاها و پوشاک‌های انسان اموری صناعی است و هر انسانی نیاز به دیگران دارد در کاری که او در عوضِ عملِ خود از وی دریافت می‌کند تا آن که کمال آنچه به آن نیاز دارد به تمامیت رسد. از سوی دیگر، اجتماع مردم ـ با توجه به تباین خواست‌ها و شهوت‌های ایشان و تفاوت مزاج‌ها و اختلاف نیروها و قوای ایشان، قوایی که مقتضیِ افعالی است که از آنان سر می‌زند ـ در مظانّ کشمکش و تباهی و وقوع آشوب‌هاست. پس باید قانون و روش عادلانه‌ای وضع [و بر جامعه حاکم] گردد تا روابطِ میان افراد جامعه را به نظم درآورد.

حال اگر واضع این قانون و سنّت، خودِ مردم جامعه باشد، همان محذور دوباره لازم می‌آید. پس باید این سنت مستند به شخصی باشد که به واسطهٔ کامل بودنِ قوا و سزاوار بودن برای سر سپردگی و فرمانبرداری، از مردم جامعه ممتاز و برتر باشد، و این تنها با انجام معجزاتی خواهد بود که نشان دهد این سنّت از جانب خدای متعال است.

از طرفی، روشن است که افراد مردم در پذیرش خیر و شرّ و پستی‌ها و نقصان و فضیلت‌ها، بر حسب اختلاف مزاج‌ها و هیأت‌های نفسانی آنان، گوناگون و مختلف‌اند. لذا این قانون‌گذار باید مورد تأیید باشد، به گونه‌ای که از استوار ساختن شریعت خود در میان تودهٔ مردم ناتوان نباشد، برخی را با برهان، برخی را با اندرز دادن، برخی را با جذب و تألیف قلب و برخی را با جنگ و خشونت.

و چون پیامبر در همهٔ زمان‌ها حضور ندارد، باید سنت‌های تشریع شده تا فرا رسیدن زمان [نسخ و] اضمحلال آن و هنگامی که حکمت الهی آوردن سنتِ دیگری را اقتضا می‌کند، باقی بماند. از این رو بر مردم واجب گشته عباداتی را که صاحب شریعت را به یاد می‌آورد، انجام دهند و آن را تکرار نمایند تا این یادآوری با

تکرار کردن آن، ثابت و پابرجا شود. در نتیجه، با دریافت امرها و نهی‌های الهی سه منفعت برای مردم حاصل می‌گردد:

۱ ـ ریاضت دادنِ نفس [و تمرین دادنِ آن به تحمّل سختی‌ها]، به اعتبار خودداری از [ارضای] امیال و بازداشتن نفس از [اعمالِ] قوهٔ غضبی که موجب تیره شدنِ صفا و شفافیّت قوهٔ عقلی می‌گردد.

۲ ـ عادت دادنِ نفس به تأمّل در امور الهی، مطالب بلند و احوال قیامت و اندیشیدن در ملکوت خداوند و چگونگی صفت‌ها و نام‌های او و به وقوع پیوستن موجودات از فیض خداوند، یکی پس از دیگری در ترتیبی که حکمت الهی آن را اقتضا کرده است، که با براهین قطعی و تهی از هر مغالطه‌ای تبیین می‌گردد.

۳ ـ به یادآوردنِ ایشان خیر و شرّ اخروی را که شارع مقدس به آنان وعده داده است، به گونه‌ای که نظامِ فراهم آورندهٔ عدالت و همیاری محفوظ ماند. آن‌گاه خدای متعال برای آنان که به قانون الهی عمل می‌کنند، اجر و پاداش در آخرت را بر این خیرها می‌افزاید. این‌ها مصلحت‌های تکلیف در نظر حکمای نخستین است.

قال: وواجبٌ لِزَجْرِه عن القبائح.

أقول: هذا مذهب المعتزلة و أنکرت الأشاعرة ذلک، والدلیل علیٰ وجوب التکلیف أنّه لو لم یکلف الله تعالیٰ من کملت شرائط التکلیف فیه لکان مغریاً بالقبیح، والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله.

بیان الشرطیة: أنّ الله تعالیٰ إذا أکمل عقل الانسان و جعل فیه میلاً إلی القبیح و شهوة له و نفوراً عن الحسن فلو لم یقرر في عقله وجوب الواجب و قبح القبیح و المؤاخذة علی الإخلال بالواجب و فعل القبیح لکان وقوع القبیح من المکلف دائماً، و إلیٰ هذا أشار بقوله: لزجره عن القبائح، أي لزجر التکلیف عن القبائح.

متن: و [تکلیف بندگان از سوی خداوند] واجب [و ضروری] است؛ زیرا تکلیف، [شخص مکلف را] از [انجام] کارهای زشت باز می‌دارد.

شرح: این عقیدهٔ معتزله است، و اشاعره آن را نپذیرفته‌اند. دلیل بر وجوب تکلیف آن است که اگر خدای متعال کسی را که شرایط تکلیف در او کامل گشته است، مورد تکلیف قرار ندهد، او را به کار زشت سوق داده است، و تالی باطل است، زیرا سوق دادن به کار زشت، قبیح است [و خداوند قبیح انجام نمی‌دهد.] پس مقدم نیز باطل خواهد بود، [و در نتیجه چنان شخصی قطعاً مورد تکلیف خواهد بود.]

بیان جملهٔ شرطیه آن است که اگر خدای متعال هنگامی که عقل انسان راکامل ساخت و در او گرایش و کشش به کار زشت و دوری ازکار نیک قرار داد، در عقل او لزوم و ضرورت انجام کار واجب و زشتی انجام کار قبیح و مؤاخذه شخص بر ترک واجب و انجام قبیح را مقرّر نسازد، در این صورت مکلف همواره مرتکب فعل قبیح خواهد شد. و این سخن مؤلف که گفت: «زیرا [تکلیف] از کارهای زشت باز می‌دارد»، اشاره به همین مطلب دارد.

قال: و شرائطُ حسنِهِ انتفاءُ المفسدة و تقدُّمُهُ و إمکانُ متعلقه و ثبوتُ صفةٍ زائدة علیٰ حسنه و علمُ المکلِّف بصفاتِ‌الفعل و قدر المستحق و قدرتُه علیه و امتناعُ القبیح علیه و قدرةُ المکلَّف علی‌الفعل و علمُه به أو إمکانُه و إمکانُ الآلة.

أقول: لما ذکر أنّ التکلیف حسنٌ شرع في بیان ما یشترط في حسن التکلیف، و قد ذکر أُموراً لا یحسن التکلیف بدونها، منها ما یرجع إلیٰ نفس التکلیف، و منها ما یرجع إلیٰ متعلق التکلیف أعني الفعل و المکلِّف و المکلَّف.

أمّا ما یرجع إلیٰ التکلیف فأمران:

أحدهما: انتفاء المفسدة فیه، بأن لا یکون مفسدة لنفس المکلَّف، به في فعل آخر

داخل في تكليفه، أو مفسدة لمكلف آخر.

والثاني : أن يكون متقدماً علی‌الفعل قدراً يتمكن المكلف فيه من‌الاستدلال به فيفعل الفعل في‌الوقت الذي يجب إيقاعه فيه.

و أمّا ما يرجع إلی‌الفعل فأمران:

أحدهما : إمكان وجوده.

والثاني : كون‌الفعل قد اشتمل علیٰ صفة زائدة علیٰ حسنه بأن يكون واجباً أو مندوباً، و إن كان التكليف ترک فعل فأن يكون‌الفعل قبيحاً أو يكون الإخلال به أولیٰ من فعله.

و أمّا ما يرجع إلی المكلِّف: فأن يكون عالماً بصفات الفعل لئلا يكلّف إيجاد القبيح و ترک الواجب. و أن يكون عالماً بقدر ما يستحق علی‌الفعل من‌الثواب لئلا يخلّ ببعضه. و أن يكون القبيح ممتنعاً عليه لئلاً يخلّ بالواجب فلا يوصل الثواب إلیٰ مستحقه.

و أمّا ما يرجع إلیٰ المكلَّف: فأن يكون قادراً علی‌الفعل، و أن يكون عالماً به أو متمكّناً من‌العلم به، و إمكان الآلة أو حصولها إن كان‌الفعل ذا آلة.

متن : شرايط نيكو بودنِ تكليف عبارت است از: منتفی بودنِ مفسده [و ضرر و زيان برای خود مكلف يا ديگری]، مقدّم بودنِ آن [بر مكلف بـه]، ممكن بودن متعلّق تكليف [در حق مكلَّف]، ثبوت صفتی زايد بر نيكويی فعل [به اين صورت كه در تكليف به فعل، فعل بر ترک رجحان داشته باشد و در تكليف به ترک، ترک بر فعل راجح باشد]، آگاهی تكليف كننده از ويژگی‌های فعل و ميزانِ پاداشی [كه شخص با انجام فعل] مستحق آن می‌گردد، توانايی او [= مكلِّف] بر [اعطای] آن، ممتنع بودنِ صدور قبيح از او [= مكلِّف]، توانايی تكليف شونده بر فعل، آگاهی‌اش از آن يا امكانِ آگاه شدنش از آن و ممكن بودنِ آلت [و مقدمات انجام فعل در حق مكلَّف.]

شرح: مؤلف پس از بیانِ نیکو بودنِ تکلیف، به ذکر اموری که نیکو بودنِ تکلیف مشروط و متوقف بر آن‌هاست، مبادرت ورزید. [در این قسمت] مؤلف اموری را یاد کرد که در صورت نبودنِ آن‌ها تکلیف نیکو نیست. برخی از این امور مربوط به خود تکلیف و برخی مربوط به متعلّق تکلیف ـ یعنی فعل، تکلیف کننده [= مکلِّف] و تکلیف شونده [= مکلَّف] ـ می‌باشد.

آنچه مربوط به تکلیف می‌باشد، دو امر است:

نخست: آن که در تکلیف مفسده [و ضرر و زیانی] نباشد، یعنی به سبب آن تکلیف به خود مکلَّف در فعل دیگری، که خود آن فعل مورد تکلیف می‌باشد، یا به مکلف دیگری زیانی نرسد. [اوّلی مانند امر به روزه نسبت به شخص بیمار. این تکلیف برای سلامت بیمار زیانبار است، در حالی که یکی از وظایف شخص حفظ و تأمین سلامت خود است. و دومی مانند امر به وضو گرفتن از آبی که مملوک دیگری است بدون کسب رضایت او.]

دوم: آن که تکلیف سابق بر فعل باشد به اندازه‌ای که مکلَّف بتواند در آن فاصلهٔ زمانی آن را دریافت کند و آن‌گاه فعل را در وقتی که انجام دادن فعل در آن واجب است، واقع سازد. [بنابراین، مکلِّف نباید شخص را به انجام دادنِ کار در زمانِ سابق بر زمانِ خطاب یا مقارنِ با زمانِ خطاب تکلیف کند، چون انجام آن کار برای وی مقدور نخواهد بود. بلکه باید تکلیف به انجام کاری در زمان آینده تعلق بگیرد، آن هم با فاصله‌ای که مکلف بتواند در آن فاصله مقدماتِ مورد نیاز برای آن کار را فراهم سازد.]

آنچه مربوط به فعل [= مکلَّف به] می‌باشد، دو امر است:

نخست: امکانِ وجود [و تحقق] آن. [یعنی فعل به گونه‌ای باشد که برای مکلَّف انجام دادن آن ممکن باشد، نه محال و ممتنع. باید توجه داشت که امکانِ وجود فعل برای مکلَّف مطرح است، نه امکانِ وجودِ فعل فی‌نفسه. چه بسا فعلی فی‌نفسه

وجودش ممکن است، اما وجودش برای مکلّف ممکن نمی‌باشد. در این صورت، تکلیف کردن آن شخص به آن فعل نیکو نیست.]

دوم: این که فعل دارای صفتی زاید بر نیکویی و حُسنش باشد، به این صورت که [در موارد تکلیف به انجام فعل] واجب و یا مستحب باشد، و در موارد تکلیف به ترک فعل، آن فعل، قبیح باشد یا به گونه‌ای باشد که ترکِ آن سزاوارتر از انجام آن باشد.

امور مربوط به تکلیف کننده، آن است که او به ویژگی‌های فعل دانا باشد تا مبادا به انجام قبیح و یا ترک واجب تکلیف نکند. و بداند که در ازای انجامِ آن فعل، شخص استحقاق چه میزان از پاداش را می‌یابد، تا مبادا برخی از پاداش او به او داده نشود. و نیز ارتکاب قبیح در حق او ممتنع باشد، تا واجب را فروگذار نکند و در نتیجه پاداشِ کسی را که مستحق پاداش شده، به او ندهد.

امور مربوط به مکلَّف آن است که قدرت بر انجام فعل داشته باشد، علم به آن داشته باشد و یا [اگر بالفعل علم به آن ندارد] بتواند بدان علم یابد، و اگر فعل دارای آلت و ابزار [و یا مقدماتی است] آن آلت، ممکن و یا حاصل باشد.

قال: و متعلقه إما علمٌ إما عقلي أو سمعي و إما ظنٌّ و إما عملٌ.

أقول: متعلق التكليف قد يكون علماً و قد يكون عملاً.

أمّا العلم، فقد يكون عقلياً محضاً نحوالعلم بوجوداللّٰه تعالىٰ وكونه قادراً عالماً، إلىٰ غير ذلک من‌المسائل التي يتوقف السمع عليها، و قد يكون سمعياً نحوالتكاليف السمعية. و أمّا الظن فنحو كثير من‌الأمور الشرعية كظن القبلة و غيرها.

و أمّا العمل، فقد يكون عقلياً كردّ الوديعة و شكر المنعم و برّالوالدين و قبح الظلم و الكذب و حسن التفضل و العفو، و قد يكون سمعياً كالصلاة و غيرها، و هذه‌الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب و الحرام و المكروه.

متن: متعلق تکلیف یا علم است، که یا عقلی است [= عقل مستقلاً بدان حکم می‌کند]، و یا سمعی است [= با استناد به ادلهٔ نقلی دانسته می‌شود]، و یا ظن و گمان است و یا عمل و کار است.

شرح: تکلیف گاهی به علم تعلق می‌گیرد و گاهی به عمل.[1]

اما علم، گاهی علمِ عقلیِ خالص است، مانند علم به وجود خدای متعال و قادر و عالم بودنِ او و دیگر اموری که دلیل نقلی [و حجیت کتاب و سنت] بر آن متوقف است. و گاهی سمعی است، مانند تکلیف‌های سمعی، [یعنی تکلیف به دانستن اموری که از طریق دلیل نقلی به اثبات رسیده است، مانند بسیاری از مسائل معاد و امامت.] و اما ظنّ و گمان مانند بسیاری از امور شرعی [و امور مربوط به احکام عملی]، مانند ظنّ به قبله و غیر آن.

و امّا عمل، گاهی [تکلیف به آن] عقلی است، [یعنی عقل حکم به لزوم آن می‌کند]، مانند بازگرداندن ودیعه، سپاس‌گزاری از ولی‌نعمت، نیکی به پدر و مادر، زشت بودنِ ظلم و دروغ و نیکو بودنِ تفضل و بخشش از خطا، و گاهی [تکلیف به آن] سمعی است، مانند نماز و غیر آن. این کارها بر چهار قسم‌اند: واجب، مستحب، حرام و مکروه.

قال: و هو منقطعٌ للإجماع و لإيصالِ الثواب.

أقول: يريد أن التكليف منقطع، و يدلّ عليه الإجماع و المعقول.

أمّا الإجماع فظاهر، إذالاتفاق بين‌المسلمين و غيرهم واقع على أن التكليف منقطع.

و أمّا المعقول فنقول: لو كان التكليف دائماً لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع، و

۱ـ ظاهراً در کلام مؤلف، ظن در برابر علم قرار داده شده است، نه یکی از اقسام آن. یعنی مقصود مؤلف آن است که متعلق تکلیف سه چیز می‌تواند باشد، علم، ظن و عمل. و علم گاهی عقلی است و گاهی نقلی. اما شارح متعلق تکلیف را دو چیز دانسته است علم و عمل، و ظن را از اقسام علم به شمار آورده است.

التالي باطل قطعاً، فالمقدم مثله.

بيان‌الشرطية: أنّ‌التكليف مشروط بالمشقة، و الثواب مشروط بخلوصه عن‌الأكدار والمشاق، والجمع بينهما محال، ولا بدّ من تراخ بين‌التكليف والثواب و إلاّ لزم الإلجاء.

متن: تكليف هميشگی نيست، به خاطر اجماع و به خاطر رساندنِ پاداش [به فرمانبرداران.]

شرح: مؤلف [در اين عبارت] می‌خواهد بيان کند که تکليف هميشگی نيست، [بنابراين، انسان‌ها تنها در دنيا مکلف‌اند و در آخرت تکليفی وجود ندارد.] بر اين مطلب اجماع و عقل دلالت دارد.

اما [دلالت] اجماع [بر انقطاع تکليف] روشن است، زيرا مسلمانان و غير مسلمانان همگی بر اين امر اتفاق دارند که تکليف قطع می‌شود [و برای هميشه استمرار ندارد.]

و اما دليل عقلی، بيانش آن است که اگر تکليف هميشگی بود رساندن پاداش به شخص فرمانبردار ممکن نمی‌بود، و تالی قطعاً باطل است. بنابراين مقدم نيز باطل خواهد بود.

بيان شرطيه آن است که تکليف مشروط به سختی است، [و اساساً ريشهٔ واژهٔ تکليف، کلفت، به معنای مشقت است،] حال آن که پاداش مشروط به خالص بودن آن از هر کدورت و سختی می‌باشد، و جمع ميان آن دو محال است. [زيرا لازمهٔ تکليف، بودنِ مشقت است و لازمهٔ پاداش، نبودنِ مشقت] همچنين لازم است ميان تکليف و پاداش فاصله باشد، چراکه [اگر آن دو مقارنِ هم باشد و مکلف بلافاصله پاداش عمل خود را ببيند] الجاء به انجام تکليف لازم می‌آيد، [و اين خلاف مقصود شارع مقدس است.]

قال : و علّةُ حسنِهِ عامّةٌ.

أقول : لما بيّن أوّلاً حسن‌التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حق الكافر.

والدليل عليه أنّ العلة في حسن التكليف، و هي التعريض للثواب، عامة في حق‌المؤمن و الكافر فكان التكليف حسناً فيهما و هو ظاهر.

متن : علتِ نیکو بودنِ تکلیف عام است [و کافر را نیز شامل می‌شود.]

شرح : مؤلف پس از بیان آن که تکلیف مطلقا نیکوست، به بیان نیکو بودنِ آن در حقِ کافر مبادرت ورزید.

دلیل بر نیکویی تکلیف در حق کافر آن است که علّتِ نیکویی تکلیف، یعنی در معرضِ پاداش قرار دادنِ شخص مکلَّف، عامّ است و مؤمن و کافر، هردو را شامل می‌گردد. بنابراین تکلیف در حق هردوی آن‌ها نیکوست. و این روشن است.

قال : و ضررُ الكافر من اختياره.

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره: أنّ تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه، فلا يكون حسناً.

بيان‌المقدمة الأولى: أنّ التكليف نوع مشقة في‌العاجل و حصل العقاب بتركه و هو ضرر عظيم فانتفت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً.

والجواب : أنّ التكليف نفسه ليس بضرر ولا يستلزم من حيث هو تكليف ضرراً، و إلّا لكان تكليف المؤمن كذلك، بل الضرر إنّما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

متن : منشأ زیانِ کافر انتخاب بد اوست، [نه آن که تکلیف به خودی خود ضرر و زیانی را برای او به بار آورده باشد.]

شرح : این عبارت پاسخِ یک پرسش [و اعتراضِ] مقدر است بدین تقریر: تکلیف

کردنِ شخص کافر زیانِ محض [در حق او] است و هیچ مصلحتی [برای او] در آن نیست، و از این رو حَسَن نمی‌باشد.

بیان مقدمهٔ نخست [= تکلیف کردن کافر زیان محض است]، آن است که تکلیف نوعی سختی در دنیاست و به واسطهٔ ترک کردن آن، [کافر] مستوجب کیفر و عقاب شده است و کیفر، ضرری بزرگ است. بنابراین مصلحتِ تکلیف [در حق کافر] منتفی است، زیرا پاداشی برای او نیست. پس تکلیف کردنِ او قطعاً قبیح می‌باشد.

پاسخ این اعتراض آن است که تکلیف خودش ضرر و زیان نیست و از آن جهت که تکلیف است، مستلزم زیان نیز نمی‌باشد، وگرنه تکلیف مؤمن نیز زیانبار بود. این ضرر و زیان در واقع از انتخاب بدِ کافر برای خودش ناشی شده است.

قال: و هو مَفْسَدَةٌ لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

أقول: الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام أنّه جواب عن سؤال مقدر أيضاً، و هو أن يقال: إنّكم شرطتم في التكليف أن لا يكون مفسدة للمكلف و لا لغيره و هذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً، كما أنّ تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحاً.

والجواب: أنّ الضرر هنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف، على ما تقدم، بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف.

متن: و آن [= تکلیفِ کافر] مفسده است اما نه از جهت تکلیف، [بلکه از جهت انتخابِ بدِ کافر]، برخلاف آنچه ما [برای حُسنِ تکلیف] شرط کردیم.

شرح: آنچه در تحلیل [و شرح] این عبارتِ مؤلف به ذهن ما می‌رسد آن است که این عبارت نیز پاسخ پرسش مقدری است بدین بیان: شما در تکلیف شرط کردید

که برای مکلّف و یا غیر مکلف مفسده نباشد، از طرفی تکلیفِ کافر مستلزم ضرر و زیان برای مکلف [= شخص کافر] است و در نتیجه این تکلیف قبیح می‌باشد، همان‌گونه که تکلیف کردنِ زید، اگر مستلزم مفسده‌ای برای عمرو باشد، قبیح خواهد بود. [زیرا از این جهت فرقی میان مکلف و غیر مکلف نیست. تکلیف در صورتی که زیانی به دنبال داشته باشد، چه برای مکلف و چه برای غیر مکلف، قبیح می‌باشد.]

پاسخ این اعتراض آن است که ضرر و زیان در این‌جا مفسده است اما نه از جهت تکلیف، بلکه از جهت انتخابِ [بدِ] مکلَّف، چنان که [شرحش] گذشت؛ و این غیر از چیزی است که حسن تکلیف مشروط به آن است، یعنی منتفی بودنِ مفسده‌ای که لازمهٔ خود تکلیف است. [خلاصه آن که حُسن تکلیف مشروط به آن است که تکلیف خودش فی‌نفسه مستلزِم مفسده نباشد، و تکلیف کافر این شرط را واجد است، زیرا مفسده‌ای که در تکلیف کافر است، از انتخابِ بد او ناشی شده است.]

قال: والفائدة ثابتةٌ.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره: انّ تكليف الكافر لا فائدة فيه لأنّ الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثاً.

والجواب: لانسلّم أنّ الفائدة هي الثواب بل التعريض له و هو حاصل في حقه كالمؤمن.

متن: فایدهٔ [تکلیف، که همان در معرضِ پاداش قرارگرفتن مکلف است، در حق کافر نیز] ثابت است.

شرح: این عبارت پاسخ پرسش مقدری است بدین تقریر: تکلیف کردن کافر فایده‌ای در بر ندارد، زیرا فایدهٔ تکلیف همان پاداش است، و پاداشی برای کافر

نیست، در نتیجه تکلیف کردن او بدون فایده و بنابراین، بیهوده خواهد بود.

پاسخ: ما نمی‌پذیریم که فایدهٔ تکلیف خودِ پاداش است، بلکه [می‌گوییم] فایدهٔ آن در معرض قرار دادنِ مکلف برای رسیدن به پاداش می‌باشد، و این امر در حقّ کافر نیز، مانند مؤمن، حاصل است.

المسألة الثانية عشرة: في اللطف و ماهيته و أحكامه

قال: واللطفُ واجبٌ لتحصيل الغرض به.

أقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلىٰ فعل الطاعة و أبعد من فعل المعصية، و لم يكن له حظ في التمكين، و لم يبلغ حد الإلجاء.

و احترزنا بقولنا: «و لم يكن له حظ في التمكين» عن الآلة، فإنّ لها حظاً في التمكين و ليست لطفاً.

و قولنا: «و لم يبلغ حدّ الإلجاء» لأنّ الإلجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه.

هذا اللطف المقرِّب. و قد يكون اللطف محصِّلاً، و هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف علىٰ سبيل الاختيار، و لولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين، و هذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده، لأنّ اللطف أمر زائد على التكليف، فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أو لا يطيع، و ليس كذلك التكليف لأنّ عنده يتمكن من أن يطيع و بدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع، فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: اللطف واجب، خلافاً للأشعرية. والدليل علىٰ وجوبه أنّه يحصّل غرض المكلِّف فيكون واجباً و إلاّ لزم نقض الغرض. بيان الملازمة: أنّ المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلاّ باللطف فلو كلّفه من دونه كان ناقضاً لغرضه، كمن دعا غيره إلىٰ طعام و هو يعلم أنّه لا يجيبه إلّا إذا فعل معه نوعاً من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

- ۱۲ -
لطف، ماهیت و احکام آن

متن: لطف [از سوی شارع] واجب است، زیرا به واسطهٔ آن غرضِ [شارع] حاصل می‌گردد، [و ترک آن نقض غرض می‌باشد.]

شرح: لطف چیزی است که مکلف با [بودن] آن به انجام طاعت نزدیک‌تر و از انجام معصیت دورتر می‌گردد، به شرط آن که تأثیری در متمکن ساختن [مکلف بر انجام تکلیف] نداشته باشد و به حدّ الجاء [و اجبار مکلف بر انجام فعل] نرسد.

با قید «به شرط آن که تأثیری در متمکن ساختن نداشته باشد» از آلت [و آنچه انجام تکلیف متوقف بر آن است] پرهیز کردیم، زیرا آلت در تمکن از فعل مؤثر است و به آن لطف اطلاق نمی‌شود.

عبارت «و به حدّ الجاء نرسد» را از این رو در تعریف لطف آوردیم که الجاء [و اجبار به فعل] با تکلیف منافات دارد، [تکلیف در صورتی صحیح و به جاست که شخص نسبت به طرفین فعل و ترک، مختار و آزاد باشد،] حال آن که لطف با تکلیف منافات ندارد.

آنچه بیان شد، لطف مقرّب نام دارد. اما گاهی لطف، محصّل می‌باشد، و آن لطفی است که با بودنِ آن، مکلف به نحو اختیاری تکلیف را انجام می‌دهد، و اگر آن نبود مکلف تکلیف را انجام نمی‌داد، با آن که در هردو حال قادر بر انجام تکلیف می‌باشد، [و لطف تأثیری در تمکن وی ندارد.] و این بر خلاف تکلیفی است که مکلف بدان عمل می‌کند، [چنین تکلیفی، هرچند طاعت نزد آن صورت پذیرفته و مکلف به نحو اختیاری آن را انجام داده است] لطف به شمار نمی‌رود، زیرا لطف امری زاید بر تکلیف است، [و نفس تکلیف را نمی‌توان لطف به شمار آورد، چرا که تکلیف در تمکن از طاعت مؤثر است در حالی که لطف نباید در تمکن از طاعت مؤثر باشد.] پس مکلف بدون لطف به سبب تکلیف، هم می‌تواند اطاعت کند و هم

می‌تواند اطاعت نکند، [یعنی لطف در تمکن از طاعت دخالت ندارد.] حال آن که تکلیف چنین نیست، زیرا با بودنِ تکلیف، مکلف قادر بر طاعت می‌باشد، امّا بدون تکلیف او متمکن از اطاعت کردن یا اطاعت نکردن نیست، [زیرا اطاعت و معصیت بدون تکلیف معنا و مفهومی ندارد. اگر امر به نماز نشده باشد، نه خواندن نماز، طاعت است و نه نخواندن آن معصیت.] بنابراین، لازم نمی‌آید که تکلیفی که مکلّف آن را اطاعت نموده، لطف باشد. [یعنی تعریف ما برای لطف محصل شامل خود تکلیفی که مکلف آن را طاعت کرده نمی‌شود.]

حال که این را دانستی، می‌گوییم: لطف [از سوی خداوند] واجب است، بر خلاف نظر اشعریه. دلیل بر وجوب لطف آن است که لطف موجب تحقق غرضِ تکلیف کننده [= شارع] است و بنابراین واجب می‌باشد، وگرنه نقض غرض لازم می‌آید. بیان ملازمه آن است که تکلیف کننده هرگاه بداند که تکلیف شونده جز در صورت لطف اطاعت نمی‌کند، اگر او را بدون صدور لطف تکلیف کند، غرض خود را نقض کرده است، و مانند کسی خواهد بود که شخصی را به میهمانی فرا خوانده و می‌داند که آن شخص دعوت او را پاسخ نمی‌گوید مگر آن که نوعی ادب را دربارهٔ او به کار برد، [مثلاً فرزندش را برای دعوت به خانهٔ او بفرستد.] در این مثال، اگر دعوت کننده آن ادب را به کار نبرد، نقض غرض کرده است. بنابراین، وجوب لطف مستلزم تحصیل غرض است.

قال : فإن كان من فعله تعالىٰ وجب عليه، و إن كان من المكلّف وجب أن يُشعِره به و يُوجبَه، و إن كان من غيرهما شُرِطَ في التكليف العلمُ بالفعل.

أقول : لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه و هو ثلاثة:

الأوّل : أن يكون من فعل اللّٰه تعالىٰ، فهذا يجب على اللّٰه تعالىٰ فعله لما تقدم.

الثاني : أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على اللّٰه تعالىٰ أن يعرّفه إياه و يشعره به و يوجبه عليه.

الثالث: أن يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط في‌التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

متن: پس اگر لطف فعل خدای متعال باشد، بر او واجب است که آن را انجام دهد؛ [وگرنه نقض غرض می‌شود.] و اگر از فعل مکلف باشد [بر خداوند] واجب است که او را آگاه سازد و انجام آن کار [= مصداق لطف] را بر وی واجب سازد. و اگر فعلِ دیگری باشد تکلیف مشروط به آگاهی از انجام مصداق لطف می‌باشد.

شرح: مؤلف پس از آن که وجوب و ضرورت لطف را بیان کرد، به ذکر اقسامِ سه‌گانهٔ آن مبادرت ورزید:

نخست: لطفی که فعل خدای متعال است. انجام چنین لطفی، به همان دلیل که گذشت، بر خداوند واجب است. [انذار و تبشیر از جمله مصادیق این نوع از لطف است.]

دوم: لطفی که کارِ مکلف می‌باشد. در این مورد بر خداوند واجب است که آن کار را به مکلف بشناساند و او را از آن آگاه کرده، انجام دادن آن را بر وی واجب سازد. [از نمونه‌های این قسم، تأمل و اندیشیدن دربارهٔ پیام پیامبران و دقت دربارهٔ دلایل ایشان است، که خداوند بدان فراخوانده است.]

سوم: لطفی که فعل کسی غیر از خداوند و شخص مکلّف است. در چنین موردی تکلیفی که لطف مربوط به آن است، مشروط می‌باشد به آن که شارع بداند که آن غیر، مصداق لطف را انجام می‌دهد [از نمونه‌های این قسم، امر به معروف و نهی از منکر است.]

قال: و وجوهُ القبح منتفيةٌ والكافر لا يخلو من لطفٍ والإخبارُ بالسعادة و الشقاوة ليس مفسدةً.

أقول : لمّا ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها، و قد أورد من شبه الأشاعرة ثلاثاً:

الأولىٰ : قالوا: اللطف إنما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهات المصلحة لاتكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة، فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً علىٰ جهة قبح لا تعلمونه؟ فلا يكون واجباً.

و تقرير الجواب : أنّ جهات القبح معلومة لنا لأنّا مكلفون بتركها و ليس هنا وجه قبح و ليس ذلك استدلالاً بعدم العلم على العلم بالعدم.

الثانية : أنّ الكافر إمّا أن يكلّف مع وجود اللطف أو مع عدمه، والأوّل باطل و إلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده، و الثاني إمّا أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز اللّه تعالىٰ و هو باطل، أو مع وجودها فيلزم الإخلال بالواجب.

والجواب : أنّ اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه، فأنّ اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أو لا، بل كونه لطفاً من حيث إنّه يقرّب إلى الملطوف فيه يرجح وجوده علىٰ عدمه، و امتناع ترجيحه إنّما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلّف فيكون اللطف في حقه مرجوحاً.

و يمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر لهم، و تقريره : أنّ اللطف لو كان واجباً لم تقع معصية من مكلّف أصلاً لأنّه تعالىٰ قادر علىٰ كلى شيء فإذا قدر على اللطف لكلّ مكلف في كل فعل لم تقع معصية لأنّه تعالىٰ لا يخلّ بالواجب لكن الكفر و المعاصي موجودة.

و تقرير الجواب : أن نقول: إنّما يصح أن يقال يجب أن يلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده، و لا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا لطف له سوى العلم بالمكلف و الثواب مع الطاعة و العقاب مع المعصية، و الكافر له هذا اللطف.

الثالثة : أنّ الإخبار بأنّ المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنّه إغراء

بالمعاصي، و قد فعله تعالى و هو ينافي اللطف.

والجواب: أنّ‌الإخبار بالجنّة ليس إغراء مطلقاً، لجواز أن يقترن به من الألطاف ما يمتنع عنده من الإقدام على‌المعصية و إذا انتفى كونه إغراء على هذا التقدير بطل قولهم إنّه مفسدة على‌الإطلاق.

و أمّا الإخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً، لأن الإخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسدة فيه، لأنه لا يعلم صدق اخباره تعالى، فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على‌الكفر، و إن كان عارفاً كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقبته داعياً إلى الاصرار على‌الكفر لأنه يعلم أنه بإصراره عليه يزداد عقابه، فلا يصير مغرياً عليه.

متن: و جهات و حیثیت‌های قبح [در مورد لطف] منتفی است؛ و در حقّ کافر برخی از مصادیق لطف محقق است، و اخبار به سعادتمند یا شقاوتمند بودنِ [برخی افراد خاص] مفسده‌ای را در بر ندارد.

شرح: مؤلف پس از ذکر اقسام لطف به بیان اشکال‌های وارد بر جوب لطف و پاسخ گفتن از آن‌ها پرداخت. در این قسمت سه تا از شبهه‌های اشاعره را بیان کرده است.

شبههٔ نخست: گفته‌اند: لطف تنها در صورتی واجب است که از هیچ لحاظ مفسده و زیانی در آن نباشد، زیرا در وجوب و لزوم انجام یک کار، صرف بودنِ جهت مصلحت کفایت نمی‌کند. [با توجه به این نکته می‌گوییم:] به چه دلیل احتمال نمی‌دهید که در لطفی که شما آن را واجب می‌شمارید، جهت قبحی باشد که شما از آن بی‌اطلاع هستید؟ و اگر چنین باشد لطف واجب نخواهد بود.

پاسخ: جهت‌ها و حیثیت‌های قبح برای ما معلوم است، زیرا ما مکلّف به ترک همهٔ جهت‌های قبح هستیم، [و می‌دانیم تکلیف به امر مجهول درست نیست.] و در مورد لطف هیچ جهت قبحی وجود ندارد. باید توجه داشت که این بیان از موارد

استدلال به عدم علم، بر علم به عدم نیست. [این نوع استدلال، که به صورت «چون علم به وجود الف ندارم، پس الف وجود ندارد.» است، اگر در آن به همین مقدار اکتفا شود، غلط است، و اصطلاحاً می‌گویند: «عدم‌الوجدان لایدلّ علی عدم‌الوجود؛ نیافتن یک شیء دلیل بر نبودنِ آن شیء نیست.» در محلّ بحث مقدمهٔ دیگری در کار است که استدلال را صحیح می‌گرداند، و آن این است که «ما به همهٔ جهات قبح علم داریم.» و دلیل این مقدمه آن است که «ما مکلف به ترک همهٔ جهات قبح هستیم. و مکلّف به ترک یک امر باید بدان علم داشته باشد.» و اگر بپذیریم که ما به همهٔ جهات قبح علم داریم، و در جایی هیچ جهت قبحی را نیابیم، روشن است که می‌توانیم به درستی نتیجه بگیریم که در آن مورد هیچ جهت قبحی وجود ندارد.]

شبههٔ دوم: کافر [از دو حال بیرون نیست:] یا مکلّف است همراه با وجود لطف، یا [مکلف است] همراه با عدم لطف. فرض نخست باطل است، زیرا در این صورت آنچه بنابر فرض، لطف است، لطف نخواهد بود، چرا که لطف عبارت است از چیزی که با تحقق آن فعلِ ملطوفٌ فیه [= فعلی که لطف مربوط به آن است] حاصل می‌گردد. اما در فرض دوم دو حالت تصور می‌شود: یکی آن‌که نبودنِ لطف به خاطر قدرت نداشتن خداوند بر انجام آن باشد، که [این نیز باطل است، زیرا] مستلزم ناتوان شمردن خدای متعال است که عقیده‌ای ناصواب است. و دیگر آن که فرض شود خداوند با آن که قدرت بر انجام لطف دارد، لطف را انجام ندهد، و این [فرض نیز باطل است، زیرا] مستلزم ترک واجب می‌باشد.

پاسخ: [اشکال کننده معنای لطف را به درستی ندانسته است.] لطف آن چیزی نیست که ملطوفٌ فیه [همراه با تحقق آن] حاصل می‌گردد. لطف فی نفسه لطف است، چه ملطوفٌ فیه حاصل شود و چه حاصل نشود. لطف بودنِ یک امر [نه به خاطر آن است که ملطوف فیه همراه با آن تحقق می‌یابد، بلکه] به خاطر آن است که مکلف را به انجام ملطوفٌ فیه نزدیک و وجودش را بر عدم آن راجح می‌سازد. و

امتناعِ ترجیح ملطوف فیه به خاطر آن است که امر قوی‌تری با آن معارضه کرده است که همان انتخاب بد مکلف می‌باشد، و این انتخاب بد موجب گشته است که لطف در حق او مرجوح شود. [مقصود آن است که لطف به خودی خود موجب رجحانِ یافتن وقوع ملطوف فیه می‌گردد، اما چون مکلف راهِ خلاف را انتخاب کرده است، این انتخاب او با لطف تعارض کرده نمی‌گذارد مقتضای لطف، که وقوعِ ملطوف فیه است، واقع شود. بلکه به عکس، عدمِ وقوعِ ملطوف فیه راجح می‌گردد و وقوع آن، مرجوح می‌شود.]

عبارت مؤلف را می‌توان پاسخ شبههٔ دیگری دانست، بدین تقریر: اگر لطف واجب باشد هرگز از هیچ مکلفی گناهی سر نمی‌زد، چون خدای متعال بر همه‌چیز قدرت دارد. و چون او قادر است در حق هر مکلفی نسبت به هر فعلی لطف لازم را انجام دهد، پس هیچ گناهی [از هیچ مکلفی] سر نخواهد زد؛ چون خدای متعال واجبی را ترک نمی‌گوید. لکن [ما مشاهده می‌کنیم که] کفر و گناهان [در جهان] موجود است.

[در این صورت] تقریر پاسخ آن است که می‌گوییم: در صورتی صحیح است گفته شود: «بر خداوند واجب است در حق مکلف لطف کند» که زمینهٔ وجودِ لطفی در حق او باشد. و هیچ بعید نیست که در مورد برخی از مکلفان زمینهٔ هیچ لطفی، جز علم به تکلیف کننده و علم به پاداش در صورت فرمانبرداری و علم به کیفر در صورت نافرمانی، وجود نداشته باشد. و کافر از این مقدار لطف بهره‌مند است.

شبههٔ سوم: خبر دادن به این که مکلفِ [خاصی مانند زید] اهل بهشت، و یا اهل دوزخ می‌باشد، فسادانگیز [و زیانبار] است، زیرا مکلف را به گناهانِ [بیشتر] سوق می‌دهد، حال آن که خداوند چنین کرده است. و این با لطف منافات دارد. [زیرا به جای آن که شخص را از گناه دور کند، به آن نزدیکش می‌سازد. حاصل سخن آن است که لطف واجب نیست، زیرا خداوند کاری که در برابر لطف است انجام داده

است، و آن نام بردن از برخی اشخاص به عنوان اهل بهشت و برخی به عنوان اهل دوزخ است، و این امر موجب جرأت یافتن اولی بر گناه و مأیوس شدن دومی از سعادت و نجات می‌شود، و هردو شخص به گناه نزدیک و از طاعت دور می‌شوند.]

پاسخ: اخبار به این که فلان شخص اهل بهشت است، همیشه و همه‌جا محرّک به گناه نیست، زیرا ممکن است همراه با آن الطافی باشد که با بودنِ آن‌ها اقدام به گناه ممتنع می‌گردد و اگر در این فرض، تحریک به گناه در کار نباشد، این سخن اشکال کننده که «اخبار یاد شده مطلقاً زیانبار و مفسده‌انگیز است» باطل خواهد بود.

و اما اخبار به این که فلان شخص اهل آتش می‌باشد نیز مفسده‌انگیز نیست، زیرا این اخبار اگر برای شخص جاهل باشد، مانند ابی لهب، مفسده در حق او منتفی است، [یعنی این اخبار برای او مفسده‌انگیز نیست]، زیرا او علم به صحت و درستی اخبار خداوند ندارد [و اساساً گفتهٔ پیامبر را وحی خدا نمی‌داند.] و از این رو، این اخبار او را به اصرار بر کفر فرا نمی‌خواند. و اگر این اخبار برای کسی باشد که علم و معرفت دارد، مانند ابلیس، [که خدا و صحت گفتار او را به خوبی می‌شناسد]، در این صورت اخبار خدای متعال به سرانجام کار او، وی را به اصرار بر کفر بر نمی‌انگیزد، زیرا او می‌داند که اصرار بر کفر موجب فزونی کیفر او می‌گردد. پس این اخبار محرّک و مشوّقِ بر گناه نخواهد بود.

قال: و يَقْبَحُ منه تعالى التعذيبُ مع منعه دون الذمّ.

أقول: المكلَّف إذا منع المكلَّف من اللطف قبح منه عقابه، لأنّه بمنزلة الأمر بالمعصية و الملجئ إليها، كما قال الله تعالى: ﴿و لو أنّا أهلكناهُم بِعذابٍ منْ قَبلِهِ لَقالوا ربَّنا لولا أرسلتَ إلَينا رَسولاً﴾، فأخبر أنّهم ـ لو منعهم اللطف في بعثه الرسول ـ لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال، و لا يكون لهم هذا السؤال إلاّ مع قبح إهلاكهم من دون البعثة، ولا يقبح ذمّه، لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلَّف، بخلاف العقاب

المستحق للمكلف، و لهذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم، كما أنّ لإبليس ذمّ أهل النار و إن كان هو الباعث على المعاصي.

متن: کیفر کردنِ مکلَّفِ [گناه کار] در صورت باز داشتن لطف از او، بر خداوند قبیح است، اما نکوهش کردنِ او قبیح نیست.

شرح: هرگاه تکلیف کننده لطف خود را از تکلیف شونده باز دارد، کیفر کردن او برای تکلیف کننده قبیح می‌باشد، زیرا چنین کاری را به منزلهٔ امر به گناه و وادارنده به گناه است، چنان که خدای متعال می‌فرماید: «اگر ما آنان را پیش از آن [که قرآن نازل شود] با عذابی هلاک می‌کردیم، [در قیامت] می‌گفتند: پروردگارا چرا پیامبری نفرستادی.»[1] در این آیه خداوند بیان می‌دارد که کافران، در صورتی که لطف در برانگیختن پیامبر از ایشان باز داشته شود، حق دارند که این سؤال را [که در آیه به آن اشاره شده] مطرح کنند و از طرفی، آنان تنها در صورتی حق مطرح کردن چنین سؤالی را خواهد داشت که هلاک ساختن ایشان بدون برانگیختن پیامبری در میانشان، قبیح باشد. [هرچند عذاب کردنِ مکلَّف در چنین فرضی قبیح است،] اما نکوهش کردن او قبیح نمی‌باشد، زیرا نکوهش حقی است که مرتکبِ فعلِ قبیح سزاوار آن می‌باشد، و اختصاص به مکلّف ندارد، بر خلاف کیفر و عقاب که تنها مکلّف [در صورت نافرمانی] مستحق و سزاوار آن می‌گردد. از این رو، اگر انسان شخصی را بر انجام کاری زشت برانگیزد و او نیز آن کار را انجام دهد، برای تحریک کنندهٔ بر فعل قبیح همچنان حقّ نکوهش کردنِ کسی که مرتکب قبیح شده، باقی است، همان‌گونه که ابلیس حق دارد اهل آتش را نکوهش نماید، هرچند خودِ او آنان را به ارتکاب گناه برانگیخته است.

۱ـ طه/۱۳۴.

قال: ولابدّ من المناسبة و إلاّ ترجع بلا مُرجِّح بالنسبة إلى المنتسبين.

أقول: لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه، و قد ذكر منها خمسة:

الأول: أنّه لابدّ و أن يكون بين اللطف و الملطوف فيه مناسبة. والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فيه، و هذا ظاهر، لأنّه لولا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولى من كون غيره لطفاً، فيلزم الترجيح من غير مرجح، و لم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أولى من كونه لطفاً في غيره من الأفعال، و هو ترجيح من غير مرجح أيضاً، و إلى هذين أشاره بقوله: و إلّا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين، و عنى بالمنتسبين اللطف و الملطوف فيه، هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

متن: باید [میان لطف و ملطوف فیه] تناسب و هماهنگی باشد، وگرنه ترجیحِ بدون مرجح نسبت به طرفین مسأله [= لطف و ملطوف فیه] لازم می‌آید.

شرح: مؤلف پس از بیان [و پاسخ دادن] به اشکال‌های وارد بر وجوب لطف، به ذکر احکام آن مبادرت ورزید و از این میان پنج حکم را یاد کرد:

حکم نخست: لازم است میان لطف و ملطوف فیه [= فعلی که لطف مربوط به آن است] مناسبت و هماهنگی باشد. مقصود از مناسبت در این‌جا آن است که لطف به گونه‌ای باشد که تحقق آن، شخص را به انجام ملطوف فیه فراخواند و برانگیزد، و این روشن است، زیرا اگر فعلی که مصداق لطف است دارای این ویژگی نباشد، لطف بودنِ آن رجحانی بر لطف بودنِ غیر آن ندارد، [و در نتیجه وجه معقولی برای انتخاب آن به عنوان مصداق لطف وجود نخواهد داشت.] و از این رو ترجیح بدون مرجح لازم خواهد آمد. [مثلاً اگر غنا و فقر هردو نسبت به فراخواندن مکلف به نماز لطف باشند، در صورتی که خدای سبحان اوّلی را ترجیح دهد، ترجیح بدون مرجح لازم خواهد آمد.] و نیز لطف بودن آن در مورد این فعل [مثلاً نماز] اولای از

لطف بودن آن نسبت به فعل دیگر نخواهد بود، و این نیز ترجیح بدون مرجح خواهد بود. [یعنی اگر مناسبت میان لطف و ملطوف فیه معتبر نباشد این پرسش مطرح می‌شود که مثلاً غنا چرا لطف در مورد نماز شده است نه در مورد حج.] مؤلف در عبارت خود که فرمود: «وگرنه ترجیح بدون مرجح نسبت به طرفینِ مسأله لازم می‌آید» به همین مطلب اشاره کرده است. و مقصود از «طرفین مسأله»، لطف و ملطوف فیه است. این چیزی است که ما از این عبارت فهمیدیم.

قال : ولا يبلغ الإلجاء.

أقول : هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف، و هو أن لايبلغ فيالدعاء إلى الملطوف في إلىٰ حدالإلجاء، لأن الفعل الملجئ إلىٰ فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعياً إلى الفعل، غير أنّ المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفاً، فلهذا شرطنا في اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل.

متن : و نباید لطف به حدّ الجاء [و اجبار مکلف بر انجام فعل] برسد.

شرح : این حکم دوم از احکام لطف است، و آن این که لطف در برانگیختن مکلف به سوی انجام فعلِ ملطوف فیه نباید به حدّ الجاء و اجبار برسد؛ زیرا فعلی که شخص را به فعل دیگری وا می‌دارد، از این جهت که شخص را به سوی فعل فرا می‌خواند، شبیه لطف است، جز آن که متکلمان فعلی را که مکلف را وادار به انجام کاری می‌کند، لطف نمی‌نامند، و از این رو در لطف شرط کردیم که به گونه‌ای نباشد که مکلف را به انجام فعل اجبار و الزام کند.

قال : و يعلم المكلّفُ اللطفَ إجمالاً أو تفصيلاً.

أقول : هذا هوالحكم الثالث من أحكام اللطف، و هو وجوب كونه معلوماً للمكلف

إمّا بالإجمال أو بالتفصيل، لأنّه إذا لم يعلمه و لم يعلم الملطوف فيه و لم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى الفعل الملطوف فيه.

فإن كان العلم الإجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل، كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا.

و إن كان اللطف لا يتم إلّا بالتفصيل وجب حصوله، و يكفي العلم الإجمالي في المناسبة التي بين اللطف و الملطوف فيه.

متن: و باید مکلَّف لطف را، به نحو اجمال یا تفصیل، بداند.

شرح: این حکم سوم از احکام لطف است، و آن این که لطف باید برای مکلف معلوم باشد، یا به صورت اجمال و یا به صورت تفصیل، زیرا اگر مکلف لطف را نداند و ملطوف فیه را نداند و از مناسبت میان آن‌ها آگاه نباشد، آن لطف او را به سوی فعلِ ملطوف فیه فرا نخواهد خواند.

حال اگر علم اجمالی در فراخواندنِ مکلف به سوی فعلِ ملطوف فیه کافی باشد، علم تفصیلی به آن لازم نخواهد بود، مانند آن که به نحو سربسته معلوم باشد دردی که به چارپا رسیده لطفی برای ماست.

و اگر لطف جز با علم تفصیلی تام نگردد [و مکلف را به انجام ملطوف فیه فرانخواند]، در این صورت حصول علم تفصیلی لازم خواهد بود، و علم اجمالی به تناسب لطف و ملطوف فیه کافی می‌باشد.

قال: و يزيد اللطفُ على جهة الحسن.

أقول: هذا هو الحكم الرابع، و هو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً كالفرائض أو مندوباً كالنوافل، هذا فيما هو من فعلنا. و أمّا ما كان من فعله تعالى فقد بيّنا وجوبه في حكمته.

متن: و لطف دارای صفتی زاید بر جهت حسن می‌باشد.

شرح: این چهارمین حکم لطف است، و آن این که باید لطف صفتی فراتر از حسن در بر داشته باشد، مانند واجب بودن، همچون فرائض، یا مستحب بودن، مانند نافله‌ها. این مربوط به لطفی است که جزء افعال ما می‌باشد. و اما لطفی که جزء افعال خدای متعال است، پیش از این گفتیم که در حکمت خدای متعال واجب می‌باشد، [و بنابراین، صفت زاید بر حسن دارد.]

قال: و یدخله التخییرُ.

أقول: هذا هوالحکم الخامس، و هو أنّ اللطف لا یجب أن یکون معیناً، بل یجوز أن یدخله التخییر، بأن یکون کل واحد من‌الفعلین قد اشتمل علیٰ جهة من‌المصلحة المطلوبة من‌الآخر فیقوم مقامه و یسد مسدّه، أمّا فی حقه تعالیٰ فلجواز أن یخلق لزید ولداً یکون لطفاً له و إن کان یجوز حصول اللطفیة بخلق ولد غیر ذلک الولد من أجزاء غیر أجزاء الولد الأول و علیٰ صورة غیر صورته، و حینئذ لا یجب أحد الفعلین بعینه بل یکون حکمه حکم‌الواجب المخیّر.

متن: در لطف تخییر داخل می‌شود، [در جایی که مثلاً دو فعل باشد که هر کدام برای تحقق لطف کافی باشد.]

شرح: این پنجمین حکم تخییر است، و آن این که لازم نیست لطف معیَّن باشد، بلکه جایز است که در آن تخییر داخل شود، به این صورت که دو فعل وجود داشته باشد که هردو جهتی از مصلحت راکه در فعل دیگر مورد نظر است، داشته باشد، و در نتیجه جایگزین آن شود و کار آن را انجام دهد. اما در حقّ ما [امکان چنین چیزی هست]، مانند کفارات سه‌گانه، و اما در حق خدای متعال، به خاطر آن که جایز است که خداوند برای زید فرزندی بیافریند که برای او لطف باشد، هرچند تحقق

این لطف می‌توانست با آفریدن فرزند دیگری، غیر از آن فرزند و از اجزایی غیر از اجزای آن فرزند و بر صورتی غیر از صورت آن فرزند باشد. در این هنگام یکی از دو فعل به نحو تعیین وجوب ندارد بلکه حکم آن، حکم واجب مخیر خواهد بود.

قال: بشرط حسنِ البدلَين.

أقول: لما ذكر أنّ اللطف يجوز أن يدخله التخيير نبّه علىٰ شرط كل واحد من البدلين، أعني اللطف و بدله، و أطلق علىٰ كل واحد منهما اسم البدل بالنظر إلىٰ صاحبه إذ ليس أحدهما بالأصالة أولىٰ من الآخر، و ذلك الشرط كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه قبح، و هذا مما لم تتفق الآراء عليه، فإنّ جماعة من العدلية ذهبوا إلىٰ تجويز كون القبيح كالظلم منّا لطفاً قائماً مقام إمراض الله تعالىٰ.

و استدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالىٰ لطفاً هو حصول المشاق و تذكر العقاب و ذلك حاصل بالظلم منّا فجاز أن يقوم مقامه.

و هذا ليس بجيد لأن كونه لطفاً جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب، و اللطف إنّما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم، كما نقول: إنّ العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا و إن لم يكن الذبح نفسه لطفاً.

متن: به شرط آن که هر دو بدل نیکو باشند، [و هیچ جهت قبحی در آن‌ها وجود نداشته باشد.]

شرح: مؤلف پس از بیان این که در لطف می‌تواند تخییر داخل شود، شرط هر یک از بدل‌ها را یادآور شد، [مقصود از بدل‌ها، افعالی است که هرکدام مصداق لطف است و می‌تواند جانشین دیگری شود]، یعنی لطف و بدل لطف. و این که مؤلف بر هردوی آنها [= لطف و بدل لطف] نام بدل را اطلاق کرد به خاطر نظر به دیگری است، زیرا دو فعل مورد نظر، هیچ کدام برای آن که اصل در نظر گرفته شود

[و دیگری بدل آن به شمار آید] اولویتی ندارد. شرط هر یک از دو بدل آن است که هر یک از آن‌ها حَسَن باشد و جهت قبحی در آن‌ها وجود نداشته باشد. البته این امر مورد اتفاق همگان نیست. گروهی از عدلیه بر آن‌اند که کار قبیحی، مانند ستم کردن ما، می‌تواند لطف و جایگزین بیمار کردنِ خداوند مکلف را، گردد.

ایشان در مقام استدلال بر مطلوب خود گفته‌اند: نکتهٔ لطف بودنِ درد و رنجی که خداوند در انسان پدید می‌آورد، حصول سختی‌ها و یادآوری کیفر خداوند [در حق معصیت کاران] است، و این امر به واسطهٔ ظلم و ستم ما [بر شخص مورد نظر] نیز حاصل می‌گردد، و از این رو می‌تواند جایگزین درد و رنجِ آمده از سوی خداوند باشد.

اما این سخن نیکو نیست، زیرا لطف بودن، یک جهت وجوب است، در حالی که فعل قبیح هیچ جهت وجوبی ندارد. [در مثال یاد شده] لطف در خود ظلم [که یک فعل قبیح است]، نمی‌باشد، بلکه در علم مظلوم به ظلم می‌باشد، چنان که می‌گوییم: علم به حسنِ ذبح کردن چارپا لطفی برای ماست، هرچند خودِ ذبح لطف نیست.

المسألة الثالثة عشرة: في الألم و وجه حسنه

قال: و بعضُ الألمِ قبيحٌ يصدر منّا خاصةً، و بعضه حسنٌ يصدر منه تعالىٰ و منّا، و حُسْنُه إمّا لِاستحقاقه أو لِاشتماله علىٰ النفعِ أو دفع الضرر الزائدَيْن، أو لكونه عاديّاً أو علىٰ وجه الدفع.

أقول: في هذا الكلام مباحث: **الأوّل:** في مناسبة هذا البحث و ما بعده لما قبله. اعلم أنّا قد بيّنا وجوب الألطاف و المصالح و هي ضربان: مصالح في الدين، و مصالح في الدنيا، أعني المنافع الدنياوية، و مصالح الدين إمّا مضارّ أو منافع، و المضارّ منها آلام و أمراض و غيرها كالآجال و الغلاء، و المنافع الصحة و السعة في الرزق و الرُّخص، فلأجل هذا بحث المصنف ﷺ عقيب اللطف عن هذه الأشياء، و لما كانت الآلام تستلزم الأعواض

وجب البحث عنها أيضاً.

البحث الثاني: اختلف الناس في قبح الألم و حسنه، فذهبت الثنوية إلىٰ قبح جميع الآلام، و ذهبت المجبرة إلىٰ حسن جميعها من اللّه تعالىٰ، و ذهبت البكرية و أهل التناسخ و العدلية إلىٰ حسن بعضها و قبح الباقي.

البحث الثالث: في علّة الحسن، اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن: فقال أهل التناسخ: إنّ علة الحسن هي الاستحقاق لا غير، لأنّ النفوس البشرية إذا كانت في أبدان قبل هذه الأبدان و فعلت ذنوباً استحقت الألم عليها، و هذا أيضاً قول البكرية. و قالت المعتزلة أنّه يحسن عند شروط:

أحدها: أن يكون مستحقاً.

و ثانيها: أن يكون فيها نفع عظيم يوفي عليها.

و ثالثها: أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها.

و رابعها: أن يكون مفعولاً علىٰ مجرى العادة، كما يفعله اللّه تعالىٰ بالحيّ إذا ألقيناه في النار.

و خامسها: أن يكون مفعولاً علىٰ سبيل الدفع عن النفس، كما إذا آلمنا من يقصد قتلنا.

لأنّا متىٰ علمنا اشتمال الألم علىٰ أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً.

- ۱۳ -
درد و رنج و وجه نیکو بودن آن

متن: برخی از انواع رنج قبیح است و تنها از ما [انسان‌ها] سر می‌زند [نه خداوند متعال]، و برخی از انواع آن حسن است که هم از خدای متعال سر می‌زند و هم از ما. و حسن بودن آن یا به خاطر آن است که شخص سزاوار آن می‌باشد، یا به خاطر آن‌که مشتمل بر نفع بیشتر و یا دور کردنِ زیانِ بیشتر می‌باشد، و یا به خاطر آن‌که بر اساس جریان عادی طبیعت صورت گرفته است، و یا به خاطر آن‌که در مقام دفاع

[از خود] بوده است.

شرح : در این موضوع چند بحث وجود دارد. **نخست:** تناسب این مبحث و مباحث پس از آن با مطالب پیشین. بدان که ما بیان کردیم لطف‌ها و مصلحت‌ها امری واجب است، و این‌ها بر دو دسته‌اند: مصلحت‌های مربوط به دین و مصلحت‌های مربوط به دنیا، یعنی منفعت‌های دنیوی. مصلحت‌های مربوط به دین [نسبت به امور دنیوی] یا ضرر و زیان‌اند و یا منفعت و سود. از جملهٔ ضررها رنج‌ها و بیماری‌ها و امور دیگری مانند مرگ‌ها و [کمبود و] گرانی است. و [از جملهٔ] منفعت‌ها سلامتی، گشایش در روزی و [فراوانی و] ارزانی است. به خاطر همین نکته مؤلف(ره) به دنبال مسألهٔ لطف به بحث دربارهٔ این امور پرداخت. و چون دردها و رنج‌ها مستلزم عوض‌هایی است، بحث از عوض‌ها نیز لازم گردید.

دوم : مردم دربارهٔ این که آیا درد و رنج امری قبیح است یا حسن، اختلاف کرده‌اند. دوگانه‌پرست‌ها بر آن‌اند که همهٔ دردها و رنج‌ها قبیح‌اند. قائلین به جبر بر آن‌اند که همهٔ دردها و رنج‌ها از طرف خدای متعال نیکوست، [یعنی هر دردی که خداوند بر کسی وارد آورد، نیکوست] بکریه، اهل تناسخ و عدلیه معتقدند که برخی از دردها حَسَن و برخی از آن‌ها قبیح می‌باشند.

سوم: دربارهٔ علت حسن بودنِ [دردها]ست. کسانی که معتقدند برخی از دردها حسن است، دربارهٔ وجه حسن آن اختلاف کرده‌اند. اهل تناسخ گفته‌اند: علّت حسن بودنِ آن، تنها این است که شخصی که بر او درد و رنج وارد می‌شود [به خاطر کارهای ناشایسته‌اش] مستحق آن می‌باشد، زیرا نفوس انسانی وقتی که در بدن‌های دیگری، پیش از این بدن‌ها، بوده‌اند و گناهانی را مرتکب گشته‌اند، استحقاق رنج کشیدن یافته‌اند. بکریه نیز بر همین عقیده‌اند.

معتزله گفته‌اند: وارد ساختن درد و رنج بر انسان در شرایط زیر نیکو می‌باشد:

۱ ـ شخص [به واسطهٔ اعمال ناروای خود] مستحق آن رنج باشد، [مانند رنجی

که در اجرای حدود الهی بر مجرم وارد می‌آید.]

۲ - در آن رنج سود فراوانی که زاید بر آن رنج است، باشد؛ [مانند رنجی که مجاهد در میدان جنگ می‌برد.]

۳ - در آن رنج دورکردنِ زیانی بزرگ‌تر از آن رنج باشد، [مانند قطع عضوِ فاسد که سلامت انسان را تهدید می‌کند.]

۴ - بر اساس جریان عادت [و سنت الهی در روند حوادث طبیعی] انجام شده باشد، مانند رنجی که خداوند بر موجود زنده وارد می‌آورد وقتی که او را در آتش می‌اندازیم. [این رنج بر اساس خاصیتی است که به طور طبیعی در آتش نهاده شده است و مقتضای قانون طبیعت و سنت الهی است.]

۵ - آن رنج در مقام دفاع از خود بر طرف مقابل وارد شده باشد، مانند هنگامی که بر کسی که قصد کشتن ما را دارد، دردی وارد می‌آوریم.

دلیلِ حسن بودنِ رنج در موارد یاد شده آن است که هرگاه ما بدانیم رنجی که بر شخص وارد آمده واجد یکی از این وجوه می‌باشد، قطعاً حکم به حسن آن می‌کنیم. [در واقع دلیل ما بر این مطلب حکم وجدان بر نیکو بودن آن است.]

قال : ولابد في المشتمِل على النفع من اللطف.

أقول : هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالىٰ لاشتماله علىٰ نفع المتألم، و هو كونه مشتملاً على اللطف إمّا للمتألم أو لغيره، لأن خلوّ الألم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم، و خلوّه عن اللطف يستلزم العبث و هما قبيحان فلابد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم، و هنا اختلف الشيخان:

فقال أبو علي: إنّ علة قبح الألم كونه ظلماً لا غير، فلم يشترط هذا الشرط.

و قال أبو هاشم: إنّه يقبح لكونه ظلماً أو لكونه عبثاً، فأوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالىٰ في الصبيان مع الأعواض الزائدة اشتمالها على اللطف لمكلف آخر، و لهذا يقبح

منا تخليص الغريق بشرط كسر يده و استيجار من ينزح ماءالبئر و يقذفه فيها لغير غرض مع توفية الأُجرة.

و يمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية‌المرام.

متن: و رنجی که مشتمل بر نفع است [برای آن که حسن باشد] باید مصداق لطف باشد.

شرح: این شرط حُسن رنج ابتدایی است [در برابر رنج کیفری]، که خدای متعال آن را به خاطر مشتمل بودنش بر نفعِ کسی که آن را تحمل می‌کند، بر او وارد می‌سازد. این شرط عبارت است از مشتمل بودن آن رنج بر لطف یا برای کسی که رنج را تحمل می‌کند و یا برای دیگری. [پس صرف این که آن رنج نفعی را برای شخصِ متألم در پی می‌آورد، برای حسن آن کفایت نمی‌کند.] زیرا خالی بودنِ رنج از نفع زایدی که وارد آورندهٔ رنج به واسطهٔ آن، آن رنج را بر می‌گزیند، مستلزم ظلم و ستم است، و خالی بودنش از لطف مستلزم عبث و بیهوده بودنش می‌باشد. و ظلم و عبث هردو قبیح‌اند. پس [برای آن که این رنج از همهٔ جهات قبح خالی باشد تا بتواند به حسن و نیکویی متصف گردد] باید این دو نکته [= مشتمل بودن بر نفع و مشتمل بودن بر لطف] هردو در آن رعایت شود. در این مسأله دو شیخ [= ابوعلی جبّایی و فرزندش ابو هاشم که هردو از بزرگان معتزله هستند] اختلاف کرده‌اند:

ابوعلی گفته است: علت قبیح بودنِ درد تنها این است که مصداق ستم و ظلم می‌باشد، و به همین دلیل او برای حسن بودنِ آن این شرط [= مشتمل بودن بر لطف] را ذکر نکرده است.

ابوهاشم گفته است: درد و رنج از دو جهت قبیح است، یکی به سبب آن که ظلم است و دیگری به سبب آن که عبث می‌باشد. از این رو، او دربارهٔ بیماری‌هایی که خدای متعال کودکان را به آن‌ها مبتلا می‌کند، افزون بر عوض‌های زاید بر آن رنج‌ها،

لازم دانسته است که مشتمل بر لطف برای مکلف دیگری باشد، [و به گونه‌ای باشد که او را به طاعت نزدیک و از گناه دور سازد.] به همین دلیل است که [یعنی چون وارد آوردن رنج از دو جهت قبیح می‌باشد] از ما قبیح است که شخص غریق را نجات دهیم به شرط آن که دستش را بشکنیم، یا کسی را اجاره کنیم برای آن که آب چاه را بکشد و آن‌گاه دوباره آب را داخل آن بریزد، بی آن که غرض [عقلایی] از این کار داشته باشیم، با پرداخت همهٔ اجرت به او. [خلاصه آن که صرف مشتمل بودنِ درد و رنج بر نفعِ زاید، قبح آن را برطرف نمی‌سازد و شاهد این مطلب آن است که در موارد یاد شده با آن که نفعِ زاید وجود دارد، قبح برطرف نمی‌گردد. باید علاوه بر نفعِ زاید، یک غرض عقلایی نیز در میان باشد تا وارد ساختن آن درد از مصادیق عبث نباشد.]

می‌توان سخن ابی‌علی را با آنچه ما در کتاب نهایةالمرام ذکر کردیم، پاسخ داد.

قال: و يجوز في‌المستحق كونُه عقاباً.

أقول: هذا مذهب أبي‌الحسين البصري، فإنّه جوّز أن تقع‌الأمراض في‌الكفّار و الفسّاق عقاباً للكافر و الفاسق لأنّه ألم واصل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقاباً، و يكون تعجيله قد اشتمل علىٰ مصلحة لبعض المكلفين كما في‌الحدود.

و منع قاضي‌القضاة من ذلك و جزم بكون أمراضهم محناً لا عقوبات لأنّه يجب عليهم الرضا و الصبر عليها و التسليم و ترك الجزع و لا يلزمهم ذلك في‌العقاب.

والجواب: المنع من عدم اللزوم في‌العقاب لأنّ‌الرضا يطلق علىٰ معنيين:

أحدهما: الاعتقاد لحسن الفعل، و هو مشترك بين‌العقاب و المحنة.

والثاني: موافقة الفعل للشهوة، و هذا غير مقدور للعبد فلا يجب في المحنة ولا في‌العقاب، و إذا كان الرضا بالمعنى الأول واجباً في‌العقاب فكذلك الصبر علىٰ ذلك الاعتقاد واجب بأن لايظهر خلاف الرضا و هو الجزع، و يجب أيضاً التسليم بأن يعتقد أنّه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لايدفعه و لا يمتنع منه.

متن: رنجی که بر شخص مستحقِ آن وارد می‌آید می‌تواند کیفر او باشد.

شرح: این عقیدهٔ ابی حسین بصری است. او جایز دانسته است که بیماری‌ها در کافران و فاسقان به عنوان کیفر کافر و فاسق بوده باشد، زیرا این رنجی خواهد بود که به مستحقِ آن وارد شده است و از این رو می‌تواند کیفر او به شمار آید و زودرس بودنِ این کیفر دربر دارندهٔ مصلحتی برای برخی از مکلفان می‌باشد، همانند حدود.

قاضی‌القضاة این مطلب را نپذیرفته و یقین کرده است که بیماری‌ها آزمون و امتحان است، نه کیفرهای گناهان، به دلیل آن که کسانی که متحمل رنج می‌شوند وظیفه دارند که [در برابر خواست خداوند] راضی باشند و بر آن رنج‌ها صبر و شکیبایی بورزند، تسلیم باشند و ناله و فغان سر ندهند، در حالی که دربارهٔ کیفر و عقاب، شخص چنین وظیفه‌ای ندارد.

پاسخ قاضی‌القضاة آن است که ما قبول نداریم که دربارهٔ کیفر و عقاب، شخص وظیفه نداشته باشد که راضی باشد؛ زیرا رضا بر دو معنا اطلاق می‌گردد:

نخست: اعتقاد به حسن فعل، که این امر میان رنج کیفری و رنج آزمونی مشترک است.

دوم: موافق بودن فعل با شهوت و میل، که این امر از دایرهٔ قدرت بنده بیرون است، [زیرا امیال انسان به دست انسان نیست، که از چه چیز خوشش بیاید و از آن لذت ببرد واز چه چیز بدش بیاید.] و چون از اختیار بنده بیرون است، نه در آزمون و نه در کیفر چنین وظیفه‌ای ندارد [که در رنج وارد شده راضی باشد.] و هرگاه راضی بودن به معنای نخست دربارهٔ کیفر واجب باشد، صبر بر آن اعتقاد نیز واجب خواهد بود، به این که از شخص امری بر خلاف رضا سر نزند، یعنی ناله و فغان نکند، و نیز واجب است که تسلیم باشد، یعنی معتقد باشد که اگر او قادر بود بیماری‌ای را که به صلاح اوست، برطرف سازد، آن را برطرف نمی‌کرد و از آن خودداری نمی‌نمود، [بلکه با کمال آمادگی آن را می‌پذیرفت.]

قال: و لا يكفي اللطفُ في ألم المكلف في الحُسن.

أقول: هذا مذهب الشيخين و قاضي القضاة، و جوّز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف و الاعتبار و إن لم يحصل في مقابلته عوض، لأنّ الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدّي إليه الألم، و لهذا حسن منّا تحمّل مشاقّ السفر لربح يقابل السلعة و لا يقابل مشاق السفر، و لمّا كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة فكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله و إن خلا عن العوض لأدائه إلى النفع.

و حجة الأوائل أنّ الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحاً، و الطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع، و الثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم، فيبقى الألم مجرداً عن النفع و ذلك قبيح.

متن: صرف این که رنج وارد آمده بر مکلف مصداق لطف باشد [و مکلف را به طاعت نزدیک و از گناه دور سازد] برای نیکو بودن آن کفایت نمی‌کند.

شرح: این عقیدهٔ دو شیخ [= ابوعلی و ابوهاشم جبایی] و قاضی‌القضاة است. برخی از بزرگان وارد ساختن درد و رنج بر مکلف را، در صورتی که دربردارندهٔ لطف و عبرت‌آموزی باشد، روا داشته‌اند، هرچند در برابر آن عوضی حاصل نگردد. زیرا رنج همان‌گونه که به سبب نفعی که در برابر آن می‌باشد، نیکوست، به سبب نتیجه‌ای که تحمل رنج به آن می‌انجامد نیز نیکو می‌باشد. به خاطر همین نکته برای ما نیکوست که سختی‌های سفر را بر خود هموار سازیم تا به سودی که در برابر کالاست، نه در برابر سختی‌های سفر، دست یابیم. و همان‌گونه که سختی‌های سفر علّتِ به دست آمدن سود در برابر کالاست، رنجی که لطف می‌باشد، اگر نباشد انسان به پاداشی که در برابر طاعت است دست نمی‌یابد. پس وارد آوردن چنین رنجی نیکو خواهد بود هرچند از عوض خالی باشد، چون به سود می‌انجامد.

حجت متکلمان نخستین [که این را برای حسن بودن وارد آوردن رنج کافی نمی‌دانستند] آن بود که رنجی که شخص مستحق آن نیست، اگر مشتمل بر نفع یا دفع زیان نباشد، قبیح خواهد بود، و طاعتی که به خاطر رنج وارد آمده بر شخص انجام می‌گیرد، نفع به شمار نمی‌رود، و پاداشی که شخصِ مطیع مستحق آن می‌گردد، در برابر طاعت اوست نه در برابر رنجی که بر او وارد آمده است. در نتیجه، رنج وارد آمده بر او بدون نفع باقی می‌ماند، [یعنی نفعی در برابر آن به شخص نرسیده است.] و این قبیح است.

قال: ولا يحسُنُ مع اشتمال اللذة على لطفيّته.

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصري خلافاً لأبي هاشم. و تقرير مذهب أبي هاشم: أنّا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالىٰ فعل الألم بالحي لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه؟ قال أبو هاشم: نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء، و لهذا لا يعدّ العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الأرباح مضارّ، و إذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فيتخيّر الحكيم في أيّهما شاء.

و أبو الحسين منع ذلک، لأن الألم إنّما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلک المنفعة إلّا ذلک الألم، ولو أمكن الوصول إلى تلک المنفعة بدون ذلک الألم كان ذلک الألم ضرراً و عبثاً، و لهذا يعد العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح بدونه.

متن: اگر لذت همان لطفی را که در رنج است، دربر داشته باشد، دیگر وارد ساختن رنج [به خاطر حصول آن لطف] نیکو نخواهد بود.

شرح: این عقیدهٔ ابی‌حسین بصری است که ابی‌هاشم با آن مخالف است. بیان عقیدهٔ ابی‌هاشم آن است که: اگر ما فرض کنیم لذّت همان لطفی را که در رنج

هست، در بر دارد، آیا نیکو خواهد بود که خدای متعال رنجی را بر شخص زنده وارد سازد به خاطر لطفِ دیگری، همراه با عوض زایدی که شخص متحمل رنج در صورت عرضه شدن بر وی، آن را بر می‌گزیند؟ ابوهاشم گفته است: آری، چون رنج مشتمل بر سودِ زاید بر آن نزد عقلاء در حکم سود است، و به همین دلیل عقلا سختی‌های سفر را که به سودهایی می‌انجامد، ضرر و زیان به شمار نمی‌آورند. و هرگاه رنج در حکم منفعت باشد، حاصل شدن لطف به منزلهٔ دو منفعت خواهد بود، [یعنی چنین رنجی گویا سبب دو منفعت است: یکی لطف و دیگری منفعت مفروض در رنج، حال آن‌که لذت تنها مشتمل بر لطف است.] و از این رو، حکیم در انتخاب هر کدام از این دو [= رنج و لذت] مخیر خواهد بود.

ابوحسین این سخن را نپذیرفته است، زیرا رنج تنها در صورتی می‌تواند در حکم منفعت باشد که از هیچ راه دیگری، غیر از تحمل آن رنج، نتوان به آن منفعت دست یافت. اما اگر بتوان بدون آن رنج به آن منفعت دست یافت، تحمل آن رنج زیانبار و بیهوده خواهد بود، و از این رو عقلا سفر کردن را، در صورتی که بدون آن نیز بتوان به سود دست یافت، زیان‌بار می‌شمارند.

قال: ولا يشترط في الحسن اختيارُ المتألّم بالفعل.

أقول: لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالىٰ اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل، لأن اعتبار الاختيار إنّما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فأمّا النفع البالغ إلىٰ حدّ لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فإنّه يحسن و إن لم يحصل الاختيار بالفعل و هذا هو العوض المستحق عليه تعالىٰ.

متن: نیکو بودنِ [وارد ساختنِ] رنج مشروط به آن نیست که شخص متحمل رنج آن را بالفعل اختیار کرده باشد.

شرح: نیکو بودنِ رنجِ ابتدایی که از جانب خداوند وارد شده مشروط به آن نیست که شخص متحمل رنج، عوض زاید بر آن را بالفعل اختیار کند، زیرا انتخاب و اختیار در نفعی معتبر است که انتخاب تحمل کنندگان رنج دربارهٔ آن گوناگون باشد، [برخی آن را انتخاب می‌کنند و برخی نمی‌کنند.] اما اگر نفع به اندازه‌ای برسد که همه برگزینش آن متفق باشند [و اختلافی در آن تصور نشود]، چنین رنجی نیکو خواهد بود هرچند شخص متحمل رنج بالفعل آن را اختیار و انتخاب نکرده باشد. و این همان عوضی است که شخص حق مطالبهٔ آن را از خداوند دارد.

المسألة الرابعة عشرة: في الأعواض

قال: **والعوضُ نفع مستحق خالٍ عن تعظيم و إجلال.**

أقول: لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض و أحكامه، و بدأ بتحديده، فالنفع جنس للمتفضل به و للمتسحق، و قيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به، و قيد الخلوّ عن التعظيم و الإجلال يخرج به الثواب.

- ۱۴ -
عوض‌ها

متن: عوض نفعی است که شخص استحقاق آن را دارد اما [اعطای آن] همراه با بزرگداشت و گرامی داشت نیست.

شرح: چون مؤلف دربارهٔ نیکو بودنِ رنج ابتدایی در صورت همراه بودنِ آن با عوضِ افزون بر آن، سخن گفت، بر وی لازم آمد که دربارهٔ عوض و احکام آن به بحث بنشیند. و [او در این مقام] بحث خود را با بیان تعریف عوض آغاز کرد. [در تعریف مؤلف برای عوض] نفع، جنس است برای آنچه از باب تفضّل [و نه از روی استحقاق] داده می‌شود و آنچه شخص مستحق آن است، و قید «که شخص استحقاق آن را دارد» فصل است و آن را از نفعی که از باب تفضّل به شخص داده

می‌شود، جدا می‌سازد. و [سرانجام] با قید «همراه نبودنِ با بزرگداشت و گرامی داشت» ثواب از تعریف خارج می‌گردد.

[توضیح اینکه: پاداشی که خداوند به بندگان عطا می‌کند بر سه قسم است: ۱ـ پاداشی که بنده استحقاق آن را ندارد و ندادنِ آن بر خلاف عدل نمی‌باشد، مانند پاداشی که به میت می‌دهند وقتی کسی به نیابت از او به حج می‌رود و یا برای او نماز می‌خواند. این نوع پاداش را تفضّل می‌نامند. ۲ ـ پاداشی که بنده به خاطر تحمّل مشقتی که از جانب خداوند به او رسیده، مانند درد و بیماری و فقر، مستحق آن گشته است، بی‌آنکه عبادتی به قصد قربت کرده باشد. این پاداش را عوض می‌نامند و مسلمان، کافر، کودک، دیوانه، عاقل و مکلف در آن یکسان هستند. ۳ـ پاداشی که در ازای مشقت‌هایی است که شخص در راه اطاعت فرمان خدا و با قصد قربت متحمل شده است، که به آن ثواب گویند. چنین پاداشی همراه با تعظیم و اجلال می‌باشد، چرا که در برابر خدمت بنده است. هر سه مورد یاد شده نفع است و مؤلف با دو قیدی که در تعریف خود آورد مورد اول و سوم را خارج کرد.]

قال: و يستحق عليه تعالىٰ بإنزالِ الآلام و تفويت المنافع لمصلحة الغير و إنزال الغموم، سواءٌ استندت إلىٰ علم ضروري أو مكتسبٍ أو ظنٍ، لا ما تستند إلىٰ فعل العبد، و أمرِ عباده بالمضار أو إباحتِه و تمكينِ غير العاقل.

أقول: هذه‌الوجوه التي يستحق بها العوض على‌اللّٰه تعالىٰ:

الأوّل: إنزال الآلام بالعبد كالمرض و غيره، و قد سبق بيان وجوب العوض به من حيث اشتماله على‌الظلم لو لم يجب العوض.

الثاني: تفويت المنافع إذا كانت منه تعالىٰ لمصلحة الغير، لأنه لا فرق بين تفويت المنافع و إنزال المضارّ، فلو أمات اللّٰه تعالىٰ ابناً لزيد و كان في معلومه تعالىٰ انّه لو عاش لا نتفع به زيد لاستحق عليه تعالىٰ العوض عما فاته من منافع ولده، و لو كان في معلومه

تعالیٰ عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل‌الانتفاع به لم يستحق به عوضاً لعدم تفويته المنفعة منه تعالیٰ.

و كذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر لأن تفويت المنفعة كإنزال الألم ولو آلمهُ و لم يشعر به لاستحق العوض فكذا إذا فوّت عليه منفعة لم يشعر بها، و عندي في هذا الوجه نظر.

الثالث: إنزال الغموم، بأن يفعل‌الله تعالىٰ أسباب الغمّ، لأن الغم يجري مجرى الضرر في‌العقل، سواء كان الغم علماً ضرورياً بنزول مصيبة أو وصول ألم أو كان ظناً بأن يغتم عند أمارة لوصول مضرة أو فوات منفعة أو كان علماً مكتسباً، لأنّ الله تعالیٰ هو الناصب للدليل و الباعث على‌النظر فيه و كذا هو الناصب لأمارة الظن، فلما كان سبب الغم منه تعالىٰ كان العوض عليه.

و أمّا الغمّ الحاصل من‌العبد نفسه من غير سبب منه تعالیٰ نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلاً نزول ضرر و أو فوات منفعة، فإنّه لا عوض فيه عليه تعالیٰ، ولو فعل به تعالىٰ فعلاً لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مالاً و هو لا يشعر به إلىٰ أن يموت فإنّه لا يستحق العوض عليه تعالیٰ لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به.

الرابع: أمرالله تعالیٰ عباده بإيلام الحيوان أو إباحته، سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح في‌الهدي والكفارة و النذر، أو للندب كالضحايا، فإن العوض في ذلك كله على‌الله تعالیٰ، لاستلزام الأمر والإباحة الحُسْنَ، و الألم إنّما يحسن إذا اشتمل على‌المنافع العظيمة البالغة في‌العظم حداً يحسن الألم لأجله.

الخامس: تمكين غيرالعاقل، مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف أهل العدل هنا علىٰ أربعة أقوال:

فذهب بعضهم إلىٰ أنّ‌العوض على‌الله تعالیٰ مطلقاً، و يعزى هذا القول الى أبي علي الجُبّائي.

و قال آخرون: إنّ العوض علىٰ فاعل الألم، و هو قول يحكى عن أبي علي أيضاً.

و قال آخرون: لا عوض هنا على‌اللّٰه تعالىٰ ولا على‌الحيوان.

و قال قاضي القضاة: إن‌كان الحيوان مُلجأً إلى الإيلام كان‌العوض عليه تعالىٰ، و إن لم يكن ملجأً كان العوض على‌الحيوان نفسه.

احتج الأوّلون: بأنّه تعالىٰ مكّنه و جعل فيه ميلاً شديداً إلى الإيلام مع إمكان عدم الميل و لم يجعل له عقلاً يميز به حسن‌الألم من قبحه و لم يزجره بشيء من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كله، فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فلولا تكفله تعالىٰ بالعوض لقبح منه ذلك.

و احتج الآخرون: بقوله: أنّ‌اللّٰه تعالىٰ ينتصف للجمّاء من القرناء.

و احتج النافون للعوض: بقوله‌ﷺ: جرح العجماء جُبار.

و احتج القاضي بأنّ التمكين لا يقتضي انتقال العوض من‌الفاعل إلى الممكّن و إلّا لوجب عوض القتل علىٰ صانع السيف، بخلاف الإلجاء المقتضي لاستناد الفعل في‌الحقيقة إلى الملجئ، و لهذا يحسن ذمّه دون الملجأ، و بأنّ العوض لو كان عليه تعالىٰ لما حسن منعها عن‌الأكل.

والجواب عن‌الأوّل: أنّه لا دلالة في‌الحديث علىٰ أنّه تعالىٰ ينتصف للجماء بأن ينقل أعواض القرناء إليها، و هو يصدق بتعويض‌اللّٰه تعالىٰ إياها، كما أنّ‌السيّد إذا غرم ما أتلفه عبده يقاله قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنّه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من‌الظلم بالقرناء و المظلوم بالجماء لضعفه.

و عن‌الثاني: أن المراد انتفاء القصاص.

و عن‌الثالث: بالفرق فإنّ القاتل ممنوع من‌القتل و عنده اعتقاد عقلي يمنعه عن‌الإقدام عليه، فلهذا لم نقل بوجوب العوض علىٰ صانع السيف بخلاف السبع.

و عن الرابع: أنّه قد يحسن المنع عن‌الأكل إذا كان لذلك المنع وجه حسن، كما أنّه يحسن منّا منع‌الصبيان عن شرب الخمر و منع المعاقب عن العقاب.

متن : اموری که موجب استحقاق عوض بر خداوند می‌گردند عبارتند از: فرو فرستادن درد و رنج، تباه ساختن منفعت کسی به خاطر مصلحت غیر [مانند آن که خداوند مال کسی را با سیل و زلزله و مانند آن تباه سازد]، وارد آوردن غم و اندوه‌ها، خواه مستند به علم بدیهی یا اکتسابی باشد و خواه مستند به گمان باشد، بر خلاف اندوهی که مستند به کارِ خود بنده است، این که بندگان را امر کند به انجام کارهای زیان‌آور و یا آن که انجام آن را بر آن‌ها مباح گرداند [مانند امر به ذبح حیوان در مناسک حج و اباحهٔ آن در سایر موارد]، مسلط ساختن غیر عاقل [مانند درندگان.]

شرح : این‌ها اموری است که شخص به واسطهٔ آن‌ها مستحق عوض از سوی خداوند می‌گردد.

نخست : فرود آوردن دردها [و بلاهای آسمانی] بر بنده، مانند بیماری و غیر آن. درگذشته بیان کردیم که عوض در این موارد واجب است چراکه اگر عوض واجب نباشد فرود آوردن چنین دردهایی بر بنده دربردارندهٔ ظلم خواهد بود.

دوم : از میان بردنِ منفعت کسی هرگاه از سوی خداوند و برای مصلحت دیگری باشد، زیرا از میان بردنِ منافع با فرو فرستادن زیان‌ها تفاوتی ندارد. پس اگر خدای متعال پسری از زید را بمیراند در حالی که می‌داند که اگر آن پسر زنده می‌ماند زید از او بهره‌مند می‌شد، زید استحقاق آن را خواهد داشت که خداوند عوض منافعی را که از فرزندش به او می‌رسید و اکنون از کف او رفته است، به او بدهد. اما اگر خداوند بداند که آن شخص [اگر فرزندش زنده می‌ماند] پیش از بهره‌مند شدن از فرزندش می‌میرد و از این رو، نفعی از او نخواهد برد، او بر مرگ فرزندش مستحق عوض نمی‌گردد، چراکه مرگ فرزند موجبِ تقویت منفعتی از وی نشده است.

همچنین اگر خداوند اموال شخص را [با سیل و زلزله و مانند آن] نابود سازد، او مستحق عوض می‌گردد، چه از نابودی اموالش آگاه گردد و چه آگاه نگردد، زیرا از

میان بردن منفعت مانند وارد ساختن درد است و اگر خداوند دردی بر شخص وارد سازد بی آنکه او بفهمد او مستحق عوض خواهد شد، پس همچنین است وقتی منفعتی از او فوت می‌گردد بی آنکه او آگاه باشد، به عقیده من این بیان تمام نیست.

سوم: فرو فرستادن اندوه‌ها، به این صورت که خدای متعال اسباب اندوه را پدید آورد. چون اندوه نزد عقل به منزلهٔ ضرر و زیان است [و حکم همان را دارد]، خواه اندوه علم بدیهی به رخ داد مصیبتی یا رسیدنِ رنجی باشد، یاگمانی باشد، مانند آن که شخص با ملاحظهٔ نشانه و شاهدی بر رسیدن ضرر و زیان یا از دست رفتن منفعت، اندوهناک گردد، یا علم اکتسابی باشد؛ زیرا خدای متعال کسی است که دلیلِ [بر امور] را قرار می‌دهد و شخص را به نظر و تأمل در آن بر می‌انگیزاند و نیز اوست که نشانه‌های گمان‌آور را قرار می‌دهد. و چون سبب اندوه از سوی خداوند است عوض نیز بر عهدهٔ او می‌باشد.

و اما اندوهی که منشأ آن خود بنده است و نه خداوند مانند آن که بنده به جست و جو بپردازد و آنگاه به خطا معتقد شود که زیانی به او خواهد رسید یا نفعی از کف او خواهد رفت، عوضی در آن بر خداوند نخواهد بود. اگر خدای متعال با او کاری کند که اگر از آن آگاه می‌شد اندوهناک می‌گشت، مانند آن که مالی را از او تباه سازد بی آن که او تا هنگام مرگ از آن آگاه شود، در این صورت مستحق عوضی در برابر آن نخواهد بود، زیرا او در صورت عدم آگاهی از آن نسبت به آن اندوهناک نخواهد بود.

چهارم: امر کردن خداوند بندگانش را به وارد ساختن درد بر حیوان و یا مباح نمودنِ آن، خواه امر خداوند [و کشتن حیوان و در نتیجه آزار دیدن آن] بیانگر وجوب آن باشد، مانند امر به ذبح حیوان برای حج، کفاره و نذر، یا آن که بیانگر استحباب باشد، مانند قربانی‌ها، در همهٔ این موارد عوض رنجی که بر حیوان وارد می‌آید بر خداوند است [که به آن حیوان بدهد]، زیرا امر به انجام کار و یا مباح

نمودنِ انجام کاری مستلزم نیکو بودن آن است و رنج، [خواه بر انسان وارد آید و خواه بر حیوان]، تنها در صورتی نیکو خواهد بود که منافع فراوانی را در بر داشته باشد، به اندازه‌ای که تحمّل آن رنج برای رسیدن به آن منفعت نیکو باشد.

پنجم: مسلط ساختن غیر عاقل، مانند درندگان از چارپایان و پرندگان و شیران بیشه، بر مردم. عدلیه در اینجا اختلاف دارند و چهار دسته شده‌اند:

برخی گفته‌اند: عوض مطلقاً بر عهدهٔ خداوند است. این قول به ابی‌علی جبّائی منسوب است.

دسته‌ای دیگر گفته‌اند: عوض بر عهدهٔ حیوانی است که درد را بر شخص وارد ساخته است. این قول نیز از ابی‌علی نقل شده است.

دسته‌ای دیگر گفته‌اند: در اینجا عوضی به بنده تعلق نمی‌گیرد، نه از خداوند و نه از حیوان.

قاضی‌القضاة گفته است: اگر حیوان مجبور به وارد ساختن درد [و حمله به شخص باشد و از خود اختیاری نداشته باشد] عوض بر خداوند خواهد بود، و اگر مجبور بر این امر نباشد [و با اختیار خود چنین کرده باشد] عوض بر عهدهٔ خود حیوان خواهد بود.

دستهٔ نخست [که عوض را مطلقاً بر عهدهٔ خداوند می‌دانند] این‌گونه دلیل آورده‌اند که: خدای متعال حیوان را بر شخص مسلط ساخته و گرایش شدیدی به آسیب رساندن به او در وی قرار داده است با آن‌که گرایش نداشتن به آن ممکن بود و از طرفی، عقلی برای حیوان قرار نداده است تا با آن خوبی و بدی رنج را تشخیص دهد، و نیز حیوان را با هیچ یک از اسباب منع و زجر، از انجام چنین کاری باز نداشت، با آن که همهٔ این امور ممکن‌اند [و می‌توانستند تحقق داشته باشند.] بنابراین، گویا خداوند حیوان را بر این کار تحریض و وادار نموده است. و اگر خداوند عوض آن را بر عهده نگیرد، این کار از وی قبیح و ناپسند خواهد بود.

گروه دوم [که گفته‌اند: عوض بر عهدهٔ حیوانی است که درد را وارد ساخته است] به این سخن معصوم علیه السلام تمسک جسته‌اند که: خدای متعال [وقتی حیوانِ شاخدار بر حیوانِ بدونِ شاخ آسیبی وارد می‌سازد] حق حیوانِ بی‌شاخ را از حیوانِ شاخدار می‌گیرد.

کسانی که عوض را [در این فرض] مطلقاً نفی کرده‌اند [= قول سوم] به این سخن معصوم استناد کرده‌اند که: زخم [وارد شده از سوی] حیوانِ زبان بسته هدر است.

قاضی [برای اثبات نظر خود] چنین استدلال کرده است: صرف مسلّط ساختنِ شخص بر دیگری مقتضی آن نیست که عوض از فاعل به کسی که او را مسلّط ساخته منتقل شود، وگرنه [وقتی یک نفر، دیگری را با شمشیر به قتل می‌رساند]، باید عوضِ قتل بر عهدهٔ سازندهٔ شمشیر باشد، [زیرا اگر او شمشیر نساخته بود، قاتل مسلّط بر قتل نمی‌شد]، بر خلاف الجاء و وادار ساختن که اقتضا دارد فعل در حقیقت به شخص وادار کننده استناد داده شود [و کارِ او به شمار آید نه کارِ کسی که با قهر و جبر او آن را انجام داده است.] و به همین دلیل است که نکوهش کردنِ شخص وادار کننده نیکوست نه کسی که وادار بر انجام آن جنایت شده است. و نیز استدلال کرده که اگر [وقتی درنده‌ای انسانی را می‌درد] عوض آن بر خداوند باشد منع کردنِ آن درنده از خوردنِ آن انسان نیکو نخواهد بود. [زیرا مقتضای معاوضه آن است که حیوان را آزاد گذاریم که هرچه می‌خواهد با شکار خود بکند.]

پاسخ استدلال نخست[1] آن است که حدیث یاد شده دلالت ندارد بر این که گرفتن حق حیوان بدون شاخ [که حیوان شاخدار به او آسیب رسانده] به این صورت باشد که عوض‌های حیوان شاخدار به او منتقل گردد. این روایت با این معنا

۱ـ استدلال نخست برای قول دوم و استدلال دوم برای قول سوم است و استدلال سوم و چهار هردو برای قول چهارم می‌باشد.

نیز سازگار است که خداوند [از طرف خود] به حیوان بدون شاخ عوض اعطا کند، همان‌گونه که مولا وقتی غرامت آنچه را بنده‌اش تلف کرده است، می‌پردازد گفته می‌شود: مظلوم حق خود را از بندهٔ او گرفت؛ علاوه بر آن که احتمال مجاز [در این روایت] وجود دارد به این صورت که [مقصود واقعاً حیوان نباشد، بلکه انسان باشد و] ظالم را چون متمکن از ظلم است به حیوان شاخدار و مظلوم را، به خاطر ناتوانی‌اش، به حیوان بی‌شاخ تشبیه کرده باشد.

پاسخ استدلال دوم آن است که مقصود از روایت آن است که آن حیوان قصاص نمی‌شود، [نه آن که عوضی به مجروح داده نمی‌شود.]

پاسخ استدلال سوم آن است [میان محلّ بحث و مورد یاد شده در استدلال فرق است و لذا قیاس یکی به دیگری صحیح نیست. توضیح این‌که:] قاتل ممنوع است از این که کسی را بکشد [و این کار بر او حرام است] و او یک باور عقلی در [عمق وجدان] خود دارد که او را از اقدام کردن بر این کار باز می‌دارد، و از این روست که ما عوض را بر سازندهٔ شمشیر واجب نساختیم [بلکه بر شخصِ قاتل واجب دانستیم]، بر خلاف حیوان درنده [که چنین باز دارنده‌ای در او وجود ندارد و گویا مانند ابزاری است که با تحریک دیگری به حرکت می‌آید.]

پاسخ استدلال چهارم آن است که گاهی منع کردن از خوردنِ شکار [با وجودِ قرارگرفتن عوض در برابر آن] نیکوست و این در صورتی است که عنوان نیکویی در برابر آن باشد، همان‌گونه که از ما نیکوست که کودکان را از نوشیدنِ شراب باز داریم و کیفر کننده را از کیفر منع کنیم.

قال: بخلاف الإحراق عندالإلقاء في‌النار والقتلِ عند شهادةِ الزور.

أقول: إذا طرحنا صبياً في‌النار فاحترق فإنّ الفاعل للألم هوالله تعالىٰ والعوض علينا نحن، لأنّ فعل الألم واجب في‌الحكمة من حيث إجراء العادة والله تعالىٰ قد منعنا من

طرحه و نهانا عنه، فصار الطارح كأنّه الموصل إليه الألم فلهذاكان العوض علينا دونه تعالىٰ.

و كذلك إذا شهد عندالامام شاهدا زور بالقتل فإنّ العوض على‌الشهود و إن كان‌اللّٰه تعالىٰ قد أوجب القتل و الإمام تولاه، و ليس عليهما عوض لأنهما أوجبا بشهادتهما على‌الامام إيصال الألم إليه من جهة الشرع فصار كأنهما فعلاه.

لايقال: هذا يوجب العوض عليه تعالىٰ لأنه هو الموجب على‌الامام قتله.

لأنا نقول: قبول‌الشاهدين عادة شرعية يجب إجراؤها علىٰ قانونها كالعادات الحسيّات، فكما وجب العوض على‌الملقي للطفل في‌النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب‌العوض هنا على‌الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية، و المناط هوالحكمة المقتضية لاستمرار العادات.

متن: اما در آنجاكه [شخصی، ديگری را] در آتش می‌افكند و او می‌سوزد و يا در اثر شهادتِ دروغِ شاهدان، [قاضی متهم را محكوم به قتل می‌كند و] او كشته می‌شود، عوض بر خداوند نيست.

شرح: وقتی كودكی را در آتش می‌افكنيم و او می‌سوزد، ايجادكنندهٔ درد خدای متعال است اما عوض آن بر عهدهٔ ما می‌باشد [نه خداوند]، زيرا ايجاد درد [در آنجا كه كسی در ميان شعله‌های آتش قرار می‌گيرد] از جهت اجرای عادت [و جريان قوانين طبيعت] در حكمت الهی واجب و لازم است؛ و خدای متعال ما را از افكندن كودک در آتش منع كرده است، و از اين روگويا همان كسی كه بچه را در آتش افكنده درد را بر او وارد ساخته است و لذا عوض بر عهدهٔ ما خواهد بود نه خدای متعال.

همچنين هرگاه شاهدان دروغ نزد حاكم شرع، شهادت دهند كه قاتل، فلان شخص است [و حاكم با استناد به آن شهادت شخص را محكوم به قصاص كند]، عوض بر عهدهٔ شهود خواهد بود، هرچند خدای متعال قتل را واجب كرده و حاكم

اجرای آن را بر عهده گرفته است. در این فرض، عوض نه بر خداوند و نه بر حاکم [بلکه بر شاهدان دروغ] است زیرا آن شاهدان با شهادت خود، از جهت شرع، بر حاکم واجب کرده‌اند که درد بر آن شخص وارد آورد، پس گویا همان شاهدان این درد را بر او وارد ساخته‌اند.

اشکال: این بیان عوض را بر خداوند واجب می‌سازد، زیرا اوست که [با قوانین شریعت خود] کشتن آن شخص را بر حاکم واجب ساخته است.

پاسخ: قبول شهادت شاهدان یک روال شرعی است که باید طبق قانون آن اجرا گردد، همانند روال‌های حسّی [و طبیعی که آداب و سننی دارد و طبق آن جریان می‌یابد.] پس همان‌گونه که عوض بر کسی لازم است که کودک را در آتش می‌افکند و بدین صورت حق عادت و روال‌های طبیعی ادا می‌شود، در این‌جا نیز عوض بر عهدهٔ شاهدان خواهد بود تا حق عادت شرعی ادا گردد. ملاک و معیار در اینجا حکمت الهی است که مقتضی تداوم عادت‌ها و سنت‌ها[ی تکوینی و تشریعی] است.

قال: والانتصافُ عليه تعالىٰ واجبٌ عقلاً و سمعاً.

أقول: اختلف أهل العدل في ذلک، فذهب قوم منهم إلىٰ أن الانتصاف للمظلوم من‌الظالم واجب على‌اللّٰه تعالىٰ عقلاً، لأنّه هوالمدبّر لعباده، فنظره کنظر الوالد لوُلده فكما يجب على‌الوالد الانتصاف كذلک يجب عليه تعالىٰ قياساً للغائب على‌الشاهد.

و قال آخرون منهم: إنّه يجب سمعاً لأن الوالد يجب عليه تدبير أولاده و تأديبهم، أمّا الانتصاف بأخذ الأرش من‌الظالم و دفعه إلى‌المظلوم فلا نسلّم وجوبه عقلاً بل يحسن منا تركهم إلىٰ أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض.

والمصنف ﷺ اختار وجوبه عقلاً و سمعاً.

أمّا من حيث العقل: فلأنّ ترک الانتصاف منه تعالىٰ يستدعي ضياع حق‌المظلوم لأنّه تعالى مكّن الظالم و خلّى بينه و بين‌المظلوم مع قدرته تعالى على منعه و لم يمكّن المظلوم

من‌الانتصاف فلولا تکفله تعالیٰ بالانتصاف لضاع حق‌المظلوم و ذلک قبیح عقلاً.

و أمّا من حیث السمع: فلورود القرآن بأنّه تعالیٰ یقضي بین عباده، و لوصف المسلمین له تعالیٰ بأنّه الطالب، أي الذي یطلب حق‌الغیر من‌الغیر.

متن: بر خدای متعال، به حکم عقل و نقل واجب است که حق مظلوم را از ظالم بستاند.

شرح: عدلیه در این امر اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند: گرفتن حق مظلوم از ظالم عقلاً بر خداوند واجب است، زیرا اوست که امر بندگانش را تدبیر می‌کند، نسبت او با بندگان خود مانند نسبت پدر به فرزندانش است. پس همان‌گونه که بر پدر، واجب است که حق فرزند مظلوم خود را بستاند، بر خدای متعال نیز این امر واجب است، به خاطر قیاس کسی که غائب است بر کسی که شاهد است.

دستهٔ دیگری از عدلیه گفته‌اند: به حکم نقل [= کتاب و سنت] این امر واجب است، چون [به حکم عقل] تنها این امر بر پدر لازم است که امر فرزندان خود را تدبیر کند و آنان را تربیت نماید، اما گرفتن حق آنان، به این صورت که تاوان جنایت را از ظالم بستاند و به مظلوم بپردازد، نمی‌پذیریم که عقلاً واجب باشد بلکه ما می‌توانیم فرزندان خود را به حال خود واگذاریم تا عقلشان کامل گردد و آنگاه خودشان حق خود را از دیگری بگیرند.

به عقیدهٔ مؤلف(ره) عقل و نقل هردو حکم به وجوبِ گرفتن داد مظلوم از ظالم بر خداوند می‌کند.

اما عقل: به خاطر آن که اگر خداوند داد مظلوم را نستاند، حق مظلوم از میان می‌رود، زیرا خدای متعال ستمگر را بر او مسلط ساخته و با آن که می‌توانسته است او را از این کار باز دارد، میان آن دو را خالی کرده است و از طرفی، این قدرت و توان را به مظلوم نداده تا حق خود را از ستمگر بستاند. پس اگر خداوند خود بر عهده

نگرفته باشد که داد مظلوم را بگیرد، حق او تباه خواهد شد، و این به حکم عقل قبیح و ناپسند است.

اما نقل: به دلیل آن که در قرآن آمده است که خداوند میان بندگان خود حکم می‌کند، و به خاطر آن که از جمله اوصافی که مسلمانان برای خداوند بر شمرده‌اند، وصف طالب است، یعنی او کسی است که حق کسی را از دیگری طلب می‌کند.

قال : فلا يجوز تمكين الظالم من‌الظلم من دون عوضٍ في‌الحال يوازي ظلمَه.

أقول : هذا تفريع علىٰ وجوب الانتصاف، و هو أنّه هل يجوز تمكين‌اللّه تعالىٰ من‌الظلم من لا عوض له في‌الحال يوازي ظلمه؟ فمنع منه المصنف‌رحمه‌الله، و قد اختلف أهل العدل هنا، فقال أبوهاشم و الكعبي: إنّه يجوز، لكنهما اختلفا:

فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من‌الدنيا و لا عوض له يوازي ظلمه، و قال إنّ‌اللّه تعالىٰ يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه و يدفعه إلى المظلوم.

و قال أبوهاشم: لا يجوز بل يجب التبقية لأنّ الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز.

قال السيدالمرتضىٰ: إنّ التبقية تفضل أيضاً فلايجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا وجب العوض في‌الحال و اختاره المصنف‌رحمه‌الله لما ذكرناه.

متن : [از آنجاکه بر خداوند واجب است حقِ ستم دیده را از ستمگر باز ستاند و به او بدهد]، پس جایز نیست خداوند، در جایی که ستمگر در هنگام تسلط عوضی برابر با ستم خود ندارد که بدهد، ستمگر را بر ستم دیده مسلط سازد.

شرح : این مسأله متفرع بر حکم سابق یعنی وجوب گرفتن حق مظلوم از ظالم بر خداوند می‌باشد، و آن اینکه آیا جایز است خداوند شخصی راکه در حال تسلط بر مظلوم عوضی برابر با ستم خود ندارد، بر مظلوم مسلط سازد. مؤلف(ره) این امر را

جایز ندانسته است. عدلیه در اینجا اختلاف کرده‌اند. ابوهاشم و کعبی گفته‌اند: ای امر جایز است، لکن در امر دیگری اختلاف کرده‌اند.

کعبی گفته است: جایز است که شخص ظالم در حالی از دنیا برود که عوضی برابر با ستم خود ندارد. او گفته است: [در این حال] خدای متعال از باب تفضّل عوضِ ستمِ او را که او باید به مظلوم بدهد، به او می‌دهد و او آن را به مظلوم منتقل می‌کند.

ابوهاشم گفته است: چنین چیزی [که ظالم در حالی از دنیا برود که عوضی برابر با ستم خود نداشته باشد] جایز نیست. بلکه او باید در دنیا بماند، چراکه گرفتنِ دادِ مظلوم از او بر خداوند واجب است، ولی تفضّل واجب نیست، و معلّق کردن یک امر واجب بر یک امر جایز روا نمی‌باشد.

سیدمرتضی گفته است: [اشکال ابوهاشم بر کعبی، بر خود او نیز وارد می‌باشد، زیرا] باقی گذاردن چنین ظالمی در دنیا نیز تفضّل است، و از این رو نمی‌توان گرفتن حق مظلوم را معلّق بر آن کرد و لذا عوض در همان حال ظلم واجب خواهد بود. مؤلف به همین دلیل، این قول را برگزیده است.

قال: فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرّق اللّهُ تعالىٰ أعواضه على الأوقات أو تفضّل عليه بمثلها، و إن كان من أهل العقاب أسقطَ بها جزءً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يُفرّق الناقصَ على الأوقات.

أقول: لما بيّن وجوب الانتصاف ذكر كيفية إيصال العوض إلى مستحقه.

و اعلم: أنّ المستحق للعوض إمّا أن يكون مستحقاً للجنة أو للنار، فإن كان مستحقاً للجنة فإن قلنا إنّ العوض دائم فلا بحث و إن قلنا إنّه منقطع توجه الإشكال بأن يقال: لو أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.

والجواب من وجهين: الأوّل: أنّه يوصل إليه عوضه متفرقاً على الأوقات بحيث لا يبيّن له انقطاعه فلا يحصل له الألم.

الثاني: أن يتفضل الله تعالىٰ عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً فلا يحصل الألم.

و إن كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالىٰ عوضه جزءً من عقابه، بمعنىٰ أنّه يسقط من عقابه بإزاء ما يستحقه من الأعواض، إذلا فرق في العقل بين إيصال النفع و دفع الضرر في الإيثار، فإذا خفّف عقابه و كانت آلامه عظيمة علم أنّ آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشد ولا يظهر له أنّه كان في راحة، أو نقول: إنّه تعالىٰ ينقص من آلامه ما يستحقه من أعواضه متفرقاً على الأوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل.

متن: پس اگر مظلوم بهشتی باشد خداوند عوض‌هایی راکه او استحقاق دارد در زمان‌های مختلف به او می‌دهد [به گونه‌ای که پایان یافتن آن را متوجه نشود] یا آن که [پس از پایان یافتن آن] مثل آن را از باب تفضّل [و نه استحقاق] به او می‌دهد. و اگر دوزخی باشد خداوند جزیی از کیفر او را به واسطهٔ آن عوض‌ها می‌کاهد به گونه‌ای که برای او معلوم نگردد که از عذاب او کاسته شده و در مجازات او تخفیفی اعمال شده است، به این صورت که عذابِ کاسته شده را در زمان‌های مختلف اعمال می‌دارد.

شرح: مؤلف(ره) چون بیان کرد که دادنِ حق مظلوم به او واجب است چگونگی رساندن این حق به او را ذکر می‌نماید.[1]

بدان کسی که استحقاق عوض را دارد یا اهل بهشت است و یا اهل دوزخ. اگر بهشتی باشد در صورتی که بگوییم عوض، نعمتی است که دائماً در اختیار او قرار می‌گیرد، بحثی نخواهد بود، و اگر بگوییم: عوض نعمتی ناپیوسته و منقطع است

۱ـ سبب طرح این بحث آن است که متکلمان بر آنند که در بهشت هیچ غم و اندوهی نیست و در دوزخ هیچ راحتی و شادمانی وجود ندارد. با توجه این نکته این پرسش مطرح می‌شود که عوض به اهل‌بهشت چگونه داده می‌شود که از پایان یافتن آن احساس غم و اندوه نکنند و نیز عوض چگونه به اهل دوزخ داده می‌شود که از دریافت آن احساس شادمانی و راحتی نکنند.

این اشکال مطرح خواهد شد که: اگر خداوند نعمتی را به عنوان عوض در اختیار شخص بهشتی قرار دهد و آنگاه آن را از او باز ستاند، محروم شدن از آن نعمت شخص را اندوهناک و متألم می‌کند، [در حالی که برای اهل بهشت هیچ غم و اندوه و دردی نیست.]

پاسخ این اشکال از دو جهت است: نخست اینکه خداوند عوضِ ظلمی راکه بر او وارد شده به طور پراکنده و در زمان‌های مختلف به او می‌دهد به گونه‌ای که متوجه قطع شدن آن نمی‌گردد و از این رو رنجی برای او حاصل نمی‌شود.

دوم: خدای متعال از باب تفضل پس از پایان یافتن عوض مثل آن را برای همیشه به او می‌دهد، و در نتیجه رنجی برای او پدید نمی‌آید.

و اگر شخص دوزخی و مستحق کیفر باشد خدای متعال عوضِ ظلمی راکه بر او روا رفته است، قسمتی از عقاب و کیفر او قرار می‌دهد، بدین معنا که مقداری از عقاب او را در برابر عوض‌هایی که استحقاق دارد، می‌کاهد، زیرا نزد عقل فرقی میان رساندن نفع و زدودن زیان در انتخاب نیست. پس هرگاه کیفر او کاسته شد در حالی که او را دردها و رنج‌های بزرگی فراگرفته است، می‌فهمد که رنج‌های او پس از کاسته شدن آن میزان از کیفر، شدیدتر خواهد بود و در عین حال هیچ احساس راحتی نمی‌کند، یا آن که می‌گوییم: خدای متعال از رنج‌های او به مقداری از عوض‌ها که استحقاق دارد، به طور پراکنده و در زمان‌های مختلف می‌کاهد، به گونه‌ای که کاسته شدن عقابش برای او معلوم نگردد.

قال: ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختارُ معه الألم و إن كان منقطعاً، ولا يجب حصوله في‌الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألم على‌القطع ممنوعٌ مع أنّه غيرُ محلِّ النزاع.

أقول: لما ذكر وجوب‌العوض شرع في بيان أحكامه، و قد اختلف الشيخان هنا:

فقال أبو علي الجُبّائي: إنّه يجب دوامه، و قال أبوهاشم: لا يجب، و اختاره المصنف رحمه الله. والدليل عليه أنّ العوض إنما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم أضعافاً يختار معه المولم ألمه، و مثل هذا يتحقق في المنقطع، فكان وجه الحسن فيه ثابتاً فلا تجب إدامته.

وقد احتج أبوعلي بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما:

الأوّل: أنّه لو كان العوض منقطعاً لوجب إيصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه و انتفاء الموانع منع للواجب، و إنّما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه.

والجواب: لانسلم أنّ المانع من تقدمه في الدنيا إنّما هو انقطاع الحياة لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة خفية.

الثاني: لو كان العوض منقطعاً لزم دوامه والتالي لا يجامع المقدم، بيان الملازمة: أنّه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه.

والجواب من وجهين: الأوّل: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إمّا لإيصاله إليه على التدريج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه، أو بأن يجعله ساهياً ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ.

الثاني: أنّه غير محل النزاع لأنّ البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب إدامته، و ليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر و هكذا دائماً.

متن: لازم نیست عوض همیشگی باشد، چون عوضی که چندان افزون از رنج باشد که شخص تحمل رنج را برای رسیدن به آن ترجیح دهد، نیکوست، هرچند منقطع باشد. و لازم نیست این عوض در دنیا پدید آید چون احتمال این هست که مصلحتی در موکول کردن آن به آخرت باشد، و این را که شخص برخوردار از عوض با پایان پذیرفتن آن، متألم گردد، نمی‌پذیریم، علاوه بر آن که از محل بحث

خارج است.

شرح : مؤلف(ره) پس از ذکر واجب بودنِ عوض به بیان احکام آن پرداخت. در این مسأله ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی اختلاف کرده‌اند.

ابوعلی گفته است: عوض باید همیشگی باشد. ابوهاشم گفته است لازم نیست همیشگی باشد. مؤلف رأی ابوهاشم را برگزیده است. دلیل بر این رأی آن است که: عوض از آن جهت نیکو و حسن است که در بر دارندهٔ نفعی است چندین برابر بیشتر از رنجی که بر شخص وارد می‌آید به گونه‌ای که شخص ترجیح می‌دهد آن رنج را تحمل کند تا به آن نفع برسد. و چنین چیزی در عوضِ منقطع و ناپایدار نیز می‌تواند تحقق یابد، و لذا وجه حسن بودن در عوضِ منقطع نیز موجود است و از این رو، تداوم دادن به آن عوض لزومی ندارد.

ابوعلی دو دلیل برای اثبات نظر خود آورده که مؤلف به پاسخ آن‌ها اشاره کرده است:

نخست : اگر عوض منقطع باشد باید آن را در دنیا در اختیار شخص مستحق قرار داد، چون تأخیر انداختن واجب پس از وجوب آن و منتفی بودن موانع، به معنای باز داشتن از امر واجب است [که قبیح می‌باشد.] و این که گفتیم در این فرض موانع منتفی است، از این روست که تنها مانعِ اعطای عوض در دنیا، دائمی بودنِ آن است با آن که زندگی دنیا موقت و پایان یافتنی و مانع از تداوم عوض می‌باشد.

پاسخ : ما نمی‌پذیریم که مانعِ اعطای عوض در دنیا فقط موقت بودن زندگی دنیوی باشد، چون ممکن است در تأخیر انداختن عوض [و موکول کردن آن به آخرت] مصلحت پوشیده‌ای باشد [که ما از آن بی‌اطلاع هستیم و همین احتمال برای ابطلال دلیل ابوهاشم کافی است.]

دوم : اگر عوض منقطع باشد باید دوام داشته باشد، [یعنی منقطع بودنِ عوض مستلزم منقطع نبودنِ آن است] و این دو لازم و ملزوم با یکدیگر ناسازگارند [و به

عبارتی پارادکس لازم می‌آید.] بیان ملازمه آن است که منقطع شدن عوض موجب ناراحتی و اندوه شخص برخوردار از عوض می‌گردد، و ناراحتی و اندوه مستلزم عوض است. پس انقطاع عوض مستلزم تداوم آن می‌باشد.

این سخن را دو گونه می‌توان پاسخ داد: ۱ ـ ممکن است عوض به گونه‌ای قطع شود که شخص برخوردار از آن متوجه قطع شدن آن نگردد، یا به خاطر آن که به تدریج و در زمان‌های متفرق از آن برخوردار می‌شده به گونه‌ای که در اثر فراوانی دیگر نعمت‌ها، متوجه فقدان آن نمی‌شود، یا به این صورت که خداوند آن نعمت را از یاد او می‌برد و آن‌گاه آن را از او باز می‌ستاند که در این هنگام نیز ناراحت نخواهد شد.

۲ـ این عوض [که برای جبرانِ ناراحتی حاصل از فقدان عوضِ سابق به شخص داده می‌شود] از محل بحث خارج است، زیرا بحث ما بر سر تداوم و عدم تداوم عوضی است که شخص، مستحق آن شده است، نه آن که آیا ناراحتی حاصل از منقطع شدنِ آن، مستلزم عوض دیگری هست و به همین ترتیب برای همیشه، یا نه؟

قال: ولا یجب إشعارُ صاحبه بإیصاله عوضاً.

أقول: هذا حکم آخر للعوض یفارق به الثواب، و هو أنّه لا یجب إشعار مستحقه بتوفیته عوضاً له، بخلاف الثواب إذ یجب في الثواب مقارنة التعظیم ولا فائدة فیه إلا مع العلم به، أمّا هنا فلأنّه منافع و ملاذّ و قد ینتفع و یلتذّ من لا یعلم ذلک، فما یجب إیصاله إلی المثاب في الآخرة من الأعواض یجب أن یکون عالماً به من حیث إنّه مثاب لا من حیث إنّه معوض، و حینئذ أمکن أن یوفّیه الله تعالیٰ في الدنیا علیٰ بعض المعوضین غیر المکلفین و أن ینتصف لبعضهم من بعض في الدنیا فلا تجب إعادتهم في الآخرة.

متن: لازم نیست به مستحق عوض فهمانده شود نعمتی که به او می‌رسد، عوض

می‌باشد.

شرح: این عبارت یکی دیگر از احکام عوض را بیان می‌کند که مایهٔ تفاوت آن با ثواب می‌باشد، و آن این که لازم نیست به شخص مستحق عوض فهمانده شود که آنچه در اختیار او قرار می‌گیرد عوضِ [رنجی است که به ناحق به او رسیده] است، بر خلاف ثواب، زیرا ثواب باید، همراه با بزرگداشتِ شخص باشد و این بزرگداشت تنها در صورتی مفید خواهد بود که شخص بدان واقف گردد. اما در مورد عوض [کاملاً ممکن است که شخص بدونِ آگاهی از این که فلان منفعت، عوضِ فلان آسیبی است که به او رسیده، از آن برخوردار گردد، زیرا] منفعت‌ها و خوشی‌های فراوانی وجود دارد که شخص ناآگاه از عوض بودنِ آنها، از آن بهره‌مند می‌شود. بنابراین، عوض‌هایی که باید به شخص مستحق در آخرت داده شود باید به‌گونه‌ای باشد که شخص از برخورداری از آن‌ها آگاه شود و لازم نیست از عوض بودنِ آن‌ها مطلع باشد. از این رو، خداوند می‌تواند در دنیا به برخی از مستحقان عوض که غیر مکلف هستند [مانند حیوانات] عوض آن‌ها را بدهد و حق برخی از آنان را از برخی دیگر بستاند و از این رو، اعاده کردن آن‌ها در جهان آخرت لزومی نخواهد داشت.

قال: ولا يتعين منافعُه.

أقول: هذا حكم ثالث للعوض، هو أنّه لا يتعين منافعه بمعنىٰ أنّه لا يجب إيصاله في منفعة معينة دون أُخرىٰ بل يصلح توفيته بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض [و]، و هذا بخلاف الثواب لأنّه يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذّه كالأكل و الشرب و اللبس و المنكح لأنّه رغب به في تحمل المشاقّ، بخلاف العوض فإنّا قدبينا أنّه يصحّ إيصاله إليه و إن لم يعلم أنّه عوض عما وصل إليه من الألم فصحّ إيصاله إليه بكل منفعة.

متن: منفعت‌های عوض متعیّن نیست.

شرح: این عبارت بیانگر حکم سوم عوض است و آن اینکه منفعت‌های عوض متعیّن نیست، یعنی بر خداوند واجب نیست عوض را در قالب نعمت‌های خاصی [که مثلاً بیشتر مورد رغبت و میل مستحق است] به او برساند بلکه می‌توان آن را با هر چیزی که در آن شهوت معوّض‌له [= آنچه این نعمت در برابر آن قرار گرفته] حاصل می‌گردد، ادا نمود. بر خلاف ثواب، زیرا ثواب لازم است که از جنس همان لذت‌هایی باشد که مکلف بدان‌ها انس دارد، مانند خوردن، آشامیدن، پوشیدن و آمیزش، زیرا مکلف برای دست یافتن به چنین لذت‌هایی به تحمل سختی‌ها راغب گشته است. اما عوض این‌گونه نیست، زیرا بیان کردیم که می‌توان عوض را به گونه‌ای به شخص رساند که او نداند این نعمت عوضِ فلان مصیبتی است که به او رسیده است که از آن می‌توان نتیجه گرفت عوض را با هر منفعتی می‌توان به مستحق رساند.

قال: ولا يصحُّ إسقاطهُ.

أقول: هذا حكم آخر للعوض و هو أنّه لا يصح إسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في‌الدنيا ولا في‌الآخرة، سواء كان العوض عليه تعالىٰ أو علينا، هذا قول أبي هاشم و قاضي القضاة.

و جزم أبوالحسين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحلّ الظالم من المظلوم وجعله في حل، بخلاف العوض عليه تعالىٰ فإنّه لا يسقط لأنّ اسقاطه عنه تعالىٰ عبث لعدم انتفاعه به.

و احتج القاضي بأنّ مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على‌المطالبة به ولا يعرف مقداره ولا صفته فصار كالصبي المولّىٰ عليه لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه.

والوجه عندي جواز ذلك لأنّه حقه و في هبته نفع للموهوب و يمكن نقل هذا الحق إليه فكان جائزاً. والحمل على‌الصبي غير تام لأنّ الشرع منع الصبي من‌التصرف في ماله

لمصلحة شرعية حتىٰ إنّا لولا الشرع لجوّزنا من الصبي المميز إذا علم دينه، و أن هبته احسان إلى الغير و آثر هذا الإحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار في الهبة لأنّه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما.

و علىٰ هذا لو كان العوض مستحقاً عليه تعالىٰ أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد، لما ذكرنا من أنّه حقه و في هبته انتفاع الموهوب و إمكان نقل هذا الحق.

أمّا الثواب المستحق عليه تعالىٰ فلا يصحّ منّا هبته لغيرنا لأنّه مستحق بالمدح فلا يصح نقله إلىٰ من لا يستحقه.

متن: گذشتن از عوض و ساقط کردن آن صحیح نیست.

شرح: این عبارت بیانگر حکم دیگری برای عوض است، و آن این که ساقط کردن عوض و یا بخشیدن آن بر کسی که عوض بر عهدهٔ اوست، جایز نیست نه در دنیا و نه در آخرت، خواه عوض بر عهدهٔ خدای متعال باشد خواه بر عهدهٔ ما. این عقیدهٔ ابی‌هاشم و قاضی‌القضات است.

اما ابوحسین جزم کرده است که هرگاه ستمگر از ستم‌دیده حلالیت بطلبد و او را در حلیت قرار دهد، اگر عوض آن بر عهدهٔ ما باشد، ساقط کردن آن صحیح خواهد بود، اما اگر بر عهدهٔ خداوند باشد، صحیح نخواهد بود، چون خداوند نفعی از این اسقاط نمی‌برد.

استدلال قاضی [بر مدعای خود] آن است که مستحق عوض قادر برگرفتن آن و یا مطالبهٔ آن نیست و نیز مقدار عوض و ویژگی‌های آن را نمی‌داند، از این رو همانند کودکی است که دیگری بر او و ولایت داشته، نمی‌تواند حقش را از بدهکار خود ساقط نماید.

به عقیدهٔ من قول به جایز بودنِ اسقاط عوض موجّه است، زیرا عوض حقِ شخص است و بخشیدن آن به نفع طرف مقابل می‌باشد و می‌توان این حق را به او

منتقل نمود و در نتیجه منتقل کردنش به او صحیح می‌باشد. قیاس شخص صاحب عوض بر کودک [که نمی‌تواند حقوق خود را اسقاط کند] تمام نیست، زیرا شارع به خاطر مصلحتی شرعی کودک را از تصرف در مال خود منع کرده است [و این یک حکم تعبدی است] تا آنجا که اگر حکم شرع نبود، در جایی که کودک [ممیز باشد یعنی] مقدار طلبِ خود را بداند و بداند که بخشیدن آن احسان به غیر است و او این احسان را برگزیند، از آن رو که ضرر از او منتفی است با برخورداری از اختیار در هبه، از نظر ما بخشیدن او صحیح و جایز می‌باشد، چون چنین کودکی مانند انسان بالغ است، اما شرع میان آن دو فرق نهاده است.

بنابراین، اگر عوض بر عهدهٔ خدای متعال باشد، بنده‌ای که صاحب این حق است می‌تواند آن را به بندهٔ دیگری ببخشد، چون گفتیم که این عوض حق اوست و شخصی که این حق به او بخشیده شده [= موهوب‌له] از آن بهره‌مند می‌گردد، و از طرفی امکان نقل این حق نیز وجود دارد.

[این سخنان راجع به اسقاط عوض بود]، اما هبه کردنِ ثوابی که بر عهدهٔ خداوند است، به دیگری از طرف ما جایز نیست، زیرا ثواب همراه با گرامی داشت است و از این رو منتقل کردن آن به کسی که سزاوار چنین اکرامی نیست، جایز نمی‌باشد.

قال: والعوضُ علیه تعالیٰ یجب تزایُدُه إلیٰ حدِّ الرضا عند کلِّ عاقلٍ، و علینا یجب مساواتُه.

أقول: هذا حکم آخر للعوض، و هو أنّه إمّا أن یکون علینا أو علیه تعالیٰ.

أمّا العوض الواجب علیه تعالیٰ فإنّه یجب أن یکون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمکینه لغیر العاقل، زیادة تنتهي إلیٰ حدالرضا من کل عاقل بذلک العوض في مقابلة ذلک الألم لو فعل به لأنّه لولا ذلک لزم الظلم أمّا مع مثل هذا العوض

فإنّه يصير كأنّه لم يفعل.

و أمّا العوض علينا فإنّه يجب مساواته لمّا فعله من الألم أو فوّته من المنفعة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً. ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى.

متن: عوض اگر بر عهدهٔ خداوند باشد باید تا حدّي كه هر عاقلی بدان رضایت دهد فزونی یابد، و اگر بر عهدهٔ ما باشد باید با مصیبت وارد آمده، برابر باشد.

شرح: این عبارت حکم دیگری برای عوض را بیان می‌کند. و آن این که عوض یا بر عهدهٔ ماست و یا بر عهدهٔ خدای متعال.

عوضی که بر عهدهٔ خدای متعال است باید بر دردی که با فعل خداوند یا با فرمان او یا با مباح کردن او و یا با مسلط ساختن غیر عاقل، بر شخص وارد آمده، فزونی داشته باشد به مقداری که هر عاقلی راضی گردد آن درد را برای رسیدن به آن عوض تحمل کند، چون در غیر این صورت ظلم لازم خواهد آمد، اما با بودنِ چنین عوضی گویا آن درد و مصیبت بر شخص وارد نیامده است [و از این رو ظلمی نخواهد بود.]

اما عوضی که بر عهدهٔ ما می‌باشد باید با مقدار دردی که بر شخص وارد آمده یا میزان منفعتی که از او تباه شده، برابر باشد [و لازم نیست افزون بر آن باشد]، چون مقدار زاید بر آنچه به واسطه ضمان مستحق آن شده، ظلم [بر ضامن] خواهد بود. و ضامن شدنِ ما موجب نمی‌شود کاری که کرده‌ایم از ظلم بودن و قبیح بودن خارج شود، از این رو لازم نیست ضمان به میزانی برسد که در مورد دردهای وارد آمده از سوی خداوند شرط کردیم.

المسألة الخامسة عشرة: في الآجال

قال: و أجلُ الحيوان الوقتُ الذي علمَاللّٰهُ تعالىٰ بطلان حياته فيه.

أقول: لما فرغ من‌البحث عن‌الأعواض انتقل إلى البحث عن‌الآجال، و إنّما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن‌المصالح و الألطاف وجاز أن يكون موت إنسان في وقت مخصوص لطفاً لغيره من‌المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن‌المصالح.

و اعلم أنّ الأجل هوالوقت، و نعني بالوقت هوالحادث أو ما يقدّر تقدير الحادث، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فإنّ طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتاً لغيره، ولو فرض جهالة طلوع الشمس و علم مجيء زيد لبعض الناس صحّ أن يقال: طلعت الشمس عند مجيء زيد.

إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هوالوقت الذي علم‌اللّٰه تعالىٰ بطلان حياة ذلك الحيوان فيه، و أجل الدين هوالوقت الذي جعله الغريمان محلاً له.



- ۱۵ -

اجـل‌هـا

متن: اجل حیوان همان وقتی است که خداوند علم به پایان یافتن زندگانی او در آن دارد.

شرح: مؤلف(ره) پس از فراغت یافتن از بحث دربارهٔ عوض‌ها به بحث دربارهٔ اجل‌ها منتقل شد. متکلمان از این جهت به بحث دربارهٔ اجل می‌پردازند که آنان دربارهٔ مصلحت‌ها و الطاف سخن گفته‌اند و ممکن است مردنِ انسان در یک وقت خاص لطفی برای سایر مکلفان باشد. از این رو پس از بحث کردن دربارهٔ مصالح به بحث دربارهٔ آن پرداختند.

بدان اجل همان وقت است. و مقصود از وقت، امر حادث یا چیزی است که حادث را با آن اندازه می‌گیرند، چنان که گفته می‌شود: زید هنگام طلوع خورشید آمد. در این عبارت طلوع خورشید امری حادث است که بر همگان معلوم می‌باشد

و از این رو، وقت برای غیر خود [یعنی آمدن زید] قرارگرفته است. و اگر فرض شود برای برخی مردم، هنگام طلوع خورشید نامعلوم و زمان آمدن زید معلوم باشد، صحیح است که گفته شود: خورشید هنگام آمدن زید طلوع کرد.

حال که این را دانستید [می‌گوییم:] اجلِ حیوان همان وقتی است که خدای متعال علم به بطلان زندگی او در آن وقت دارد. و اجل دَین همان وقتی است که طرفین دین [= بدهکار و طلبکار] آن را سبب حلول دین قرار داده‌اند.

قال: والمقتولُ يجوز فيه الأمرانِ لولاه.

أقول: اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل، فقال المجبرة: إنّه كان يموت قطعاً، و هو قول أبي الهذيل العلاف.

وقال بعض البغداديين: إنّه كان يعيش قطعاً.

وقال أكثر المحققين: إنّه كان يجوز أنْ يعيش و يجوز أنْ يموت، ثم اختلفوا: فقال قوم منهم إن من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان.

وقال الجُبّائيان و أصحابهما و أبوالحسين البصري: إنّ أجله هوالوقت الذي قتل فيه و ليس له أجل آخر لو لم يقتل، فماكان يعيش إليه ليس بأجلٍ له الآن حقيقي بل تقديري.

و احتج الموجبون لموته بأنّه لولاه لزم خلاف معلوم‌الله تعالىٰ و هو محال.

و احتج الموجبون لحياته بأنّه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً إليه، و لما وجب القود لأنّه لم يفوّت حياته.

والجواب عن‌الأوّل: ما تقدم من أنّ العلم لا يؤثر في‌المعلوم.

و عن‌الثاني: بمنع الملازمة، إذلو ماتت الغنم استحق مالكها عوضاً زائداً على‌اللّٰه تعالىٰ، فبذبحه فوّت عليه‌الأعواض الزائدة، و القود من حيث مخالفة الشارع إذ قتله حرام عليه و إن علم موته، و لهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله.

متن: کسی که به قتل می‌رسد اگر به قتل نمی‌رسید [ممکن بود زنده بماند و ممکن بود بمیرد، یعنی] هردو امر در مورد او جایز است [که به وقوع بپیوندند.]

شرح: مردم دربارهٔ کسی که به قتل می‌رسد اختلاف کرده‌اند که اگر او به قتل نمی‌رسید آیا زنده می‌ماند یا نه؟ مجبره گفته‌اند: او قطعاً می‌مرد، و این قول ابی‌هذیل علاف است برخی از متکلمین بغداد گفته‌اند: او قطعاً به حیات خود ادامه می‌داد.

اکثر محققان بر آن‌اند که چنین کسی ممکن است زنده بماند و ممکن است بمیرد. این محققان سپس در مسأله‌ای دیگر اختلاف نظر دارند. برخی گفته‌اند کسی که خداوند می‌داند که در صورت به قتل نرسیدن زنده می‌ماند، دارای دو اجل است.

اما جبّائیان و پیروان آن دو و ابوحسین بصری گفته‌اند: اجل چنین کسی همان وقتی است که در آن کشته شده است و برای او اجل دیگری، در صورت کشته نشدن، نیست. زیرا زمانی که او در صورت به قتل نرسیدن تا آن زمان زندگی می‌کرد، اکنون [که او به قتل رسیده] اجل حقیقی او به شمار نمی‌رود، بلکه اجل تقدیری اوست.

آنان که گفته‌اند «در صورت عدم قتل، آن شخص قطعاً می‌میرد» احتجاج کرده‌اند که اگر نمیرد تخلف از علم خداوند لازم می‌آید و این محال است.

آنان که گفته‌اند «در صورت عدم قتل آن شخص قطعاً زنده می‌ماند» احتجاج کرده‌اند که اگر او بمیرد کسی که گوسفند دیگری را ذبح می‌کند در واقع به او احسان کرده است و نباید [در آنجا که یک نفر، دیگری را به قتل می‌رساند] قصاص واجب باشد، چون قاتل زندگانی او را تباه نساخته است، [زیرا بنابراین قول، آن شخص در هر حال در آن زمان می‌میرد، چه به قتل برسد و چه به قتل نرسد.]

پاسخ احتجاج نخست آن است که، چنان که گذشت، علم در معلوم مؤثر

نیست، [بدین معنا که وقایع خارجی هریک بر اساس اسباب خاص خود تحقق می‌یابد و علم خداوند تابع این نظام است، نه متبوع. به دیگر سخن: خداوند آنچه را واقع می‌شود، می‌داند؛ نه آنکه آنچه را خداوند می‌داند، واقع می‌شود.]

پاسخ احتجاج دوم آن است که: ملازمهٔ یاد شده نزد ما پذیرفته نیست. زیرا اگر گوسفند بمیرد مالک او مستحق عوضی زاید، بر خدای متعال خواهد بود، چون مرگ گوسفند زیانی به او می‌رساند که عوض آن بر عهدهٔ خداوند است و این عوض به مراتب افزون از آن گوسفند می‌باشد، و از این رو، وقتی شخص، آن گوسفند را ذبح می‌کند باعث می‌شود که صاحب گوسفند آن عوض‌های زاید را از دست بدهد و قصاص کردنِ قاتل نیز به خاطر مخالفت کردن با حکم شارع است، چون کشتن آن شخص بر او حرام می‌باشد، هرچند بداند که او می‌میرد، و از این رو اگر مخبر صادق خبر دهد که زید [امروز] خواهد مرد، کسی حق کشتن او را [حتی در آن روز] نخواهد داشت.

قال: و يجوز أن يكون الأجلُ لطفاً للغير لا للمكلَّف.

أقول: لا استبعاد في أن يكون أجل الإنسان لطفاً لغيره من المكلّفين ولا يمكن أن يكون لطفاً للمكلَّف نفسه لأنّ الأجل يطلق علىٰ عمره و حياته، و يطلق علىٰ أجل موته.

أمّا الأوّل: فليس بلطف لأنّه تمكين له من التكليف واللطف زائد علىٰ التمكين.

و أمّا الثاني: فهو قطع التكليف، فلا يصح أن يكلّف بعده فيكونَ لطفاً له فيما يكلّفه من بعد، و اللطف لا يصح أن يكون لطفاً فيما مضى.

متن: اجل انسان می‌تواند لطفی برای غیر او باشد، نه برای خود مکلّف.

شرح: هیچ بعدی در آن نیست که اجل انسان لطف برای سایر مکلفین باشد، و امکان ندارد لطف برای خود مکلّف باشد، زیرا اجل گاهی بر عمر و زندگانی شخص

اطلاق می‌شود و گاهی بر وقت مرگ او.

اما اجل به معنای نخست لطف نیست، زیرا شخص را بر تکلیف قادر می‌سازد، حال آن که لطف امری زاید بر قادر شدن بر تکلیف است.

اما اجل به معنای دوم پایان یافتن تکلیف است. از این رو، مکلف شدنِ شخص پس از فرا رسیدن اجل صحیح نخواهد بود و در نتیجه، این اجل نمی‌تواند نسبت به تکالیف بعدی لطف به شمار آید، و از طرفی لطف نسبت به تکالیف گذشته نمی‌تواند لطف باشد.

المسألة السادسة عشرة: في الأرزاق

قال: والرزقُ ما صحَّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.

أقول: الزرق عندالمجبرة ما أكل، سواء كان حراماً أو حلالاً. و عندالمعتزلة أنّه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى: ﴿و أنفِقوا مِمّا رَزَقناكُم﴾ والله تعالىٰ لا يأمر بالإنفاق من الحرام، قالوا: ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة أنّه رزقه ما لم يستهلكه لأن للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ و البلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قبل أن تستهلكه لأنّ للمالك منعها منه إلّا إذا وجب رزقها عليه، و الغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنّه رزقه لأنّ‌الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه و بلعه لأن تصرفاته أجمع محرمة، بخلاف من أبيح له الطعام لأنّه بعدالمضغ و البلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به لانه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به.

وليس الرزق هو الملك، لأنّ البهيمة مرزوقة و ليست مالكة، والله تعالىٰ مالك ولا يقال إن الأشياء رزق له تعالىٰ، والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكاً لنا، فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالىٰ لأنّه خالق جميع ما ينتفع به و هو الممكّن من الانتفاع و التوصل إلى اكتساب الرزق و هوالذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها

من‌الأسباب الموصلة إليه و يحظر علىٰ غيره منعه من‌الانتفاع و هو خالق الشهوة التی بها يتمكن من‌الانتفاع.

- ۱۶ -
رزق‌ها

متن: رزق چیزی است که بهره بردن از آن صحیح و جایز باشد و هیچ کس حقّ منع کردن شخص از آن را نداشته باشد.

شرح: رزق نزد مجبره چیزی است که شخص می‌خورد، خواه حرام باشد و خواه حلال. نزد معتزله رزق چیزی است که بهره‌وری از آن صحیح باشد و هیچ کس حق نداشته باشد شخص بهره‌مند را از آن منع کند، چون خدای متعال می‌فرماید: «از آنچه روزی شما ساختیم انفاق کنید.» و می‌دانیم خدای متعال به انفاق کردن از حرام فرمان نمی‌دهد، [از اینجا دانسته می‌شود امور حرام، رزق خوانده نمی‌شوند.] معتزله می‌گویند: خوراکیِ مباح در میهمانی [که میزبان برای پذیرایی فراهم ساخته است] رزق میهمان به شمار نمی‌آید مگر هنگامی که میهمان آن را مستهلک می‌سازد، زیرا میزبان که این خوراکی‌ها را [برای میهمان خود] مباح ساخته، می‌تواند پیش از مستهلک شدن آن‌ها در اثر جویدن و بلعیدن، میهمان را از خوردن آن‌ها منع کند. همچنین غذای چارپا پیش از آنکه آن را بجود و ببلعد، رزق او به شمار نمی‌رود، زیرا مالک می‌تواند او را از آن منع کند، مگر آن‌گاه که روزی دادنِ آن حیوان بر مالک واجب باشد.

غاصب وقتی طعام غصب شده را با خوردن آن مستهلک می‌سازد، آن طعام را نمی‌توان رزق او خواند، چون خدای متعال او را از بهره‌مند شدن از آن غذا حتی پس از جویدن و بلعیدن آن، منع کرده است، زیرا همهٔ تصرفات غاصب [در آنچه غصب کرده] حرام می‌باشد، بر خلاف کسی که طعام برای او مباح شده است، زیرا پس از جویدن و بلعیدن از هیچ کس نیکو نیست که مانع بهره‌مند شدن او گردد، زیرا

این امر در آنچه گذشت از سبب‌هایی به شمار آمده که به بهره‌مند شدن از آن منتهی می‌گردد.

رزق همان ملک نیست، زیرا چارپا رزق دارد اما مالک نیست و خدای متعال مالک همه‌چیز هست اما اشیاء رزق او نیستند. همچنین فرزند و علم رزق برای ما هستند اما ملک برای ما نیستند. روزی‌ها همه از سوی خدای متعال است، چون او آفریدگار همهٔ چیزهایی است که از آن‌ها بهره‌ور می‌گردیم و اوست که ما را بر استفاده از آن‌ها و راه جستن به بدست آوردن رزق قادر ساخته و اوست که حق انتفاع به شیء را به شخص، پس از حیازت کردن آن و یا دیگر اسبابی که شخص را بدان می‌رساند، اختصاص داده و انتفاع از آن را بر دیگران ممنوع ساخته است، و اوست آفرینندهٔ میل که به وسیلهٔ آن شخص قادر بر استفاده از اشیاء می‌شود.

قال: والسعيُ في تحصيله قد يجب و يستحب و يباح و يحرم.

أقول: ذهب جمهورالعقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ و خالف فيه بعض الصوفية، لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز، و ما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على‌الغني دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذالأموال الممتزجة بالحرام، و لأنّ في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور و الخراجات و مساعدة الظالم محرمة.

والحق ما قلناه، و يدلّ عليه‌المعقول و المنقول:

أمّا المعقول فلأنّه دافع للضرر فيكون واجباً.

و أمّا المنقول فقوله تعالى: ﴿و ابتَغُوا مِنْ فَضلِ اللّـهِ﴾ إلى غيرها من الآيات، و قوله ﷺ: «سافروا تغنموا» أمر بالسفر لأجل الغنيمة.

والجواب عن‌الأوّل: بالمنع من عدم التميز، إذ الشارع ميّز الحلال من الحرام بظاهر اليد، و لأنّ التكسب من هذه‌الحيثية يقتضي تحريم التناول واللازم باطل اتفاقاً.

و عن الثاني: أنّ المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقوية الظلمة.

إذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، و قد يستحب إذا طلب التوسعة عليه و على عياله، و قد يباح مع الغنیٰ عنه، و قد يحرم مع منعه عن الواجب.

متن : تلاش در راه به دست آوردن روزی گاهی واجب، گاهی مستحب، گاهی مباح و گاهی حرام می‌باشد.

شرح : اکثر عقلا بر آنند که روزی جُستن امری جایز است، و برخی صوفیه با این نظر مخالفت ورزیده‌اند، [و کسب روزی را جایز ندانسته‌اند]، به خاطر آنکه حرام و حلال با یکدیگر درآمیخته و نمی‌توان آن دو را تمییز داد، و چیزی که این‌گونه است باید صدقه داده شود. پس بر توانگر واجب است آنچه را در اختیار دارد به تنگدست بدهد به گونه‌ای که خود تنگدست گردد تا برای خود او گرفتن اموالِ آمیخته با حرام [به عنوان صدقه] حلال گردد. دلیل دیگر ایشان بر جایز نبودن تحصیل رزق آن است که این کار یاری کردنِ ظالمان با گرفتن مالیات و خراج از ایشان است، [زیرا وقتی این‌ها اموالی کسب کردند، عمال حکومت از ایشان مالیات خواهند گرفت و با این کار بنیهٔ مالی خود را تقویت می‌کنند]، و یاری رساندن به ظالم حرام است.

حق همان است که ما گفتیم، [یعنی جایز بودن کسب روزی.] و عقل و نقل هردو بر آن دلالت دارد.

اما عقل: به خاطر آن که تحصیل روزی موجب دفع زیان از انسان می‌گردد، و از این رو واجب است، [چون دفع زیان از خود نزد عقل امری واجب است.]

و اما نقل: به خاطر این که خداوند می‌فرماید: «و از فضل خدا [با کار و تلاش روزی] بجویید.» و آیات دیگر، و نیز سخن معصوم ﷺ که می‌فرماید: «به سفر روید تا غنیمت برگیرید.» که در آن امر به مسافرت کرده است برای به دست آوردن غنیمت.

پاسخ استدلال نخستِ [صوفیه بر حرمت تحصیل روزی] آن است که ما

نمی‌پذیریم مال حلال و حرام به گونه‌ای با هم آمیخته باشند که نتوان آن‌ها را از هم تمییز داد، زیرا شارع با تمسک به ظاهر ید، حلال را از حرام متمایز ساخته است [و همین که مالی در اختیار مسلمانی باشد شرعاً نشانهٔ حلال بودنِ آن برای اوست.] و نیز اگر این جهت موجب حرام بودن تحصیل روزی باشد، مقتضی حرام بودنِ تناول آن نیز می‌باشد، و این به اتفاق همگان باطل است.

پاسخ دلیل دومِ ایشان آن است که غرض شخص تحصیل کنندهٔ روزی آن است که از زراعت یا تجارتش خودش بهره‌مند گردد نه آن که ستمگران را تقویت کند.

حال که این را دانستی [می‌گوییم:] تلاش برای طلب روزی گاهی به خاطر نیازمندی به آن واجب می‌گردد، و گاهی مستحب می‌باشد و آن هنگامی است که شخص، خواهانِ توسعه [و فراهم کردن رفاه بیشتر] برای خود و خانوادهٔ خود باشد، و گاهی مباح می‌باشد و این در صورت بی‌نیازی از آن است، و گاهی حرام می‌باشد و این در صورتی است که او را از انجام وظیفهٔ واجب باز دارد.

المسألة السابعة عشرة: في الأسعار

قال: والسعر تقديرُ العوض الذي يُباع به الشيءُ، و هو رَخْصٌ و غَلاءٌ ولابد من اعتبار العادة و اتحادِ الوقت و المكان، و يستند إليه تعالى و إلينا أيضاً.

أقول: السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء، و ليس هوالثمن ولا المثمن، و هو ينقسم إلى رخص و غلاء، فالرخص هوالسعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت و المكان، والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت و المكان.

و إنّما اعتبرنا الزمان و المكان لأنّه لا يقال إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج، لأنّه ليس أوان بيعه، و يجوز أن يقال رخص في الصيف، إذا نقص سعره عما جرت به عادته في ذلك الوقت، ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها، لأنها ليست مكان بيعه، و يجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

و اعلم أنّ كل واحد من‌الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالیٰ، بأن يقلل جنس المتاع المعين و يكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلّفين، و قد يكثر جنس ذلك المتاع و يقل رغبة الناس إليه تفضلاً منه تعالیٰ و إنعاماً أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص؛ و قد يحصلان من قبلنا، بأن يحمل السلطان الناس علیٰ بيع تلك السلعة بسعر غال ظلماً منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من‌الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء، و قد يحمل السلطان الناس علیٰ بيع‌السلعة برخص ظلماً منه أو يحملهم علیٰ بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

- ۱۷ -
قیمت‌ها

متن: سعر [= قیمت و بها] اندازهٔ عوض است که بدان شیء فروخته می‌شود، و آن یا ارزان است و یا گران. برای تعیین ارزان یا گران بودنِ قیمت یک کالا باید آنچه را در زمان و مکانِ مشابه متعارف است، در نظر گرفت. سبب گرانی و ارزانی گاهی خداوند است و گاهی خود ما می‌باشیم.

شرح: سعر اندازه و مقدارِ عوضی است که شیء در برابر آن فروخته می‌شود، و آن غیر از ثمن و مثمن است، سعر [= قیمت و بهای کالا] بر دو قسم است: ارزان و گران. ارزان، قیمت پایین‌تر از مقدار متعارف در همان زمان و مکان است، و گران آن است که قیمتِ کالا از مقدار متعارف در همان زمان و مکان بیشتر باشد.
معتبر دانستن زمان و مکان در تعریف گرانی و ارزانی از آن روست که گفته نمی‌شود بهای برف در زمستان به هنگام بارش برف ارزان است [زیرا در آن شرایط قیمت متعارفش همان است]، چرا که آن هنگام، وقت فروش آن نیست، و می‌توان گفت: قیمت آن در تابستان ارزان است، در صورتی که از مقدار متعارف در آن زمان کمتر باشد. و نیز نمی‌گویند: قیمت برف و یخ در کوه‌هایی که به طور مداوم در آن برف می‌بارد ارزان است، چون آنجا محلّ فروش یخ و برف نیست، و می‌توان گفت

قیمت آن در شهرهایی که فروش یخ در آن‌ها متعارف است، ارزان می‌باشد.

بدان هرکدام از ارزانی و گرانی گاهی از ناحیهٔ خداوند است، به این صورت که کالای معینی را اندک و تمایل مردم به آن را زیاد سازد، که در این صورت قیمت آن گران خواهد شد، و این به خاطر مصلحت مکلفان خواهد بود. گاهی نیز خداوند آن کالا را فراوان می‌سازد و میل مردم به آن را می‌کاهد و این نیز از باب تفضل و نعمت‌دهی خداوند و یا به خاطر مصلحتی دینی می‌باشد، که در نتیجهٔ آن ارزانی حاصل می‌گردد. و گاهی نیز گرانی و ارزانی از سوی ما می‌باشد، به این صورت که حاکم مردم را به فروختن کالایی با بهای بالا وادار سازد، که این یا از روی ستمِ حاکم خواهد بود یا به خاطر احتکار کردن مردم، یا به خاطر بسته شدن راه از ترس ستمگران [و غارتگران] و یا به خاطر عوامل دیگری که مربوط به خود ماست [نه خداوند]، که در نتیجهٔ آن گرانی به وجود می‌آید. و ممکن است حاکم از روی ستم، مردم را بر فروختن کالا به بهای ارزان وادار سازد یا آنان را بر فروختن آنچه از کالایی خاص در اختیار دارند، مجبور سازد، که در این صورت [در اثر عرضهٔ زیاد یک نوع کالا] ارزانی حاصل می‌گردد.

المسألة الثامنة عشرة: في الأصلح

قال: والأصلح قد يجب لوجود الداعي و انتفاء الصارف.

أقول: اختلف الناس هنا: فقال الشيخان أبو علي و أبوهاشم و أصحابهما: إنّ الأصلح ليس بواجب على‌الله تعالىٰ.

و قال البلخي: إنّه واجب، و هو مذهب البغداديين و جماعة من البصريين.

و قال أبوالحسين البصري: إنّه يجب في حال دون حال، و هو اختيار المصنف، و تحرير صورة النزاع: أنّ‌الله تعالىٰ إذا علم انتفاع زيد بإيجاد قدر من‌المال له و انتفاء الضرر به في‌الدين عنه و عن غيره من‌المكلفين هل يجب إيجاد ذلک القدر له أم لا؟

احتج الموجبون : بأنّ لله تعالیٰ داعياً إلیٰ إيجاده و ليس له صارف عنه فيجب ثبوته لأنّ مع ثبوت‌القدرة و وجود الداعي و انتفاء الصارف يجب الفعل.

و بيان تحقق الداعي أنّه إحسان خال عن جهات المفسدة، و بيان انتفاء الصارف أنّ المفاسد منتفية ولا مشقة فيه.

و احتجّ النفاة : بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً.

بيان الملازمة: أنّا لو فرضنا انتفاء المفسدة في‌الزائد علیٰ ذلک القدر و ثبوت المصلحة فإن وجب إيجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لأنّا نفرض ذلک في كل زائد، و إن لم يجب ثبت المطلوب.

قال أبوالحسين : إذاكان ذلک القدر مصلحة خالية عن‌المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه أن يعطيه ذلک القدر لوجود الداعي و انتفاء الصارف، و إذا لم يكن في‌الزائد مفسدة إلیٰ غيرالنهاية فإنّه تعالیٰ قد يفعل ذلک القدر و قد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلک الداعي حاصلاً في فعل ما يشق فإنّ ذلک يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين‌الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترک، و تمثل بأن من دعاه الداعي علیٰ دفع درهم إلیٰ فقير و لم يظهر له ضرر في دفعه فإنّه يدفعه إليه، فإن حضره من‌الفقراء جماعة يكون الدفع إليهم مساوياً للدفع إلى الأوّل و يشقّ عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنّه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم و قد لايدفعه، فإذاكان حصول الداعي فيما يشق يقتضي تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولیٰ لانتفاء الفعل معه، فلهذا قال: قد يجب الأصلح في بعض الأحوال دون بعض. و للنفاة وجوه أُخر، ذكرناها في كتاب نهاية المرام على‌الاستقصاء.

- ۱۸ -
اصلح

متن : پديد آوردن آنچه به حال فرد اصلح است گاهی [بر خداوند] واجب می‌باشد، به خاطر وجود داعی بر آن و فقدانِ بازدارنده [و مانع] از تحقق آن.

شرح: مردم در اینجا اختلاف نظر دارند. ابوعلی و ابوهاشم جبائی و پیروان آنان معتقدند: بر خداوند واجب نیست آنچه را اصلح [به حال بنده] است، پدید آورد.

بلخی گفته است: پدید آوردنِ اصلح بر خداوند واجب است، و این عقیدهٔ متکلمان بغداد و گروهی از متکلمان بصره است.

ابوحسین بصری گفته است: پدید آوردن اصلح در برخی شرایط واجب و در برخی شرایط غیر واجب است و این رأی را مؤلف(ره) برگزیده است. تصویر محل نزاع چنین است: هرگاه خدای متعال بداند که داشتنِ مقداری مال برای [دنیای] زید نافع است و زیانی به دین او وارد نمی‌سازد، آیا ایجاد کردن آن مقدار مال برای او واجب است یا نه؟

آنان که این امر را واجب دانسته‌اند، دلیل آورده‌اند که: خدای متعال داعی بر ایجاد آن دارد و باز دارنده‌ای از آن در کار نیست، پس ثبوت آن واجب خواهد بود، چون با وجود قدرت و داعی برکاری و منتفی بودن صارف و مانع از آن، تحقق فعل واجب خواهد بود.

بیان تحقق داشتن داعی آن است که پدید آوردن آن امر، احسان [به آن بنده] است، احسانی که [بنابر فرض] هیچ جهت مفسده‌ای در آن نیست. و بیان فقدانِ باز دارنده [از پدید آوردن اصلح] آن است که [طبق فرض] همهٔ مفاسد منتفی است و پدید آوردن آن سختی و مشقتی [بر خداوند] ندارد.

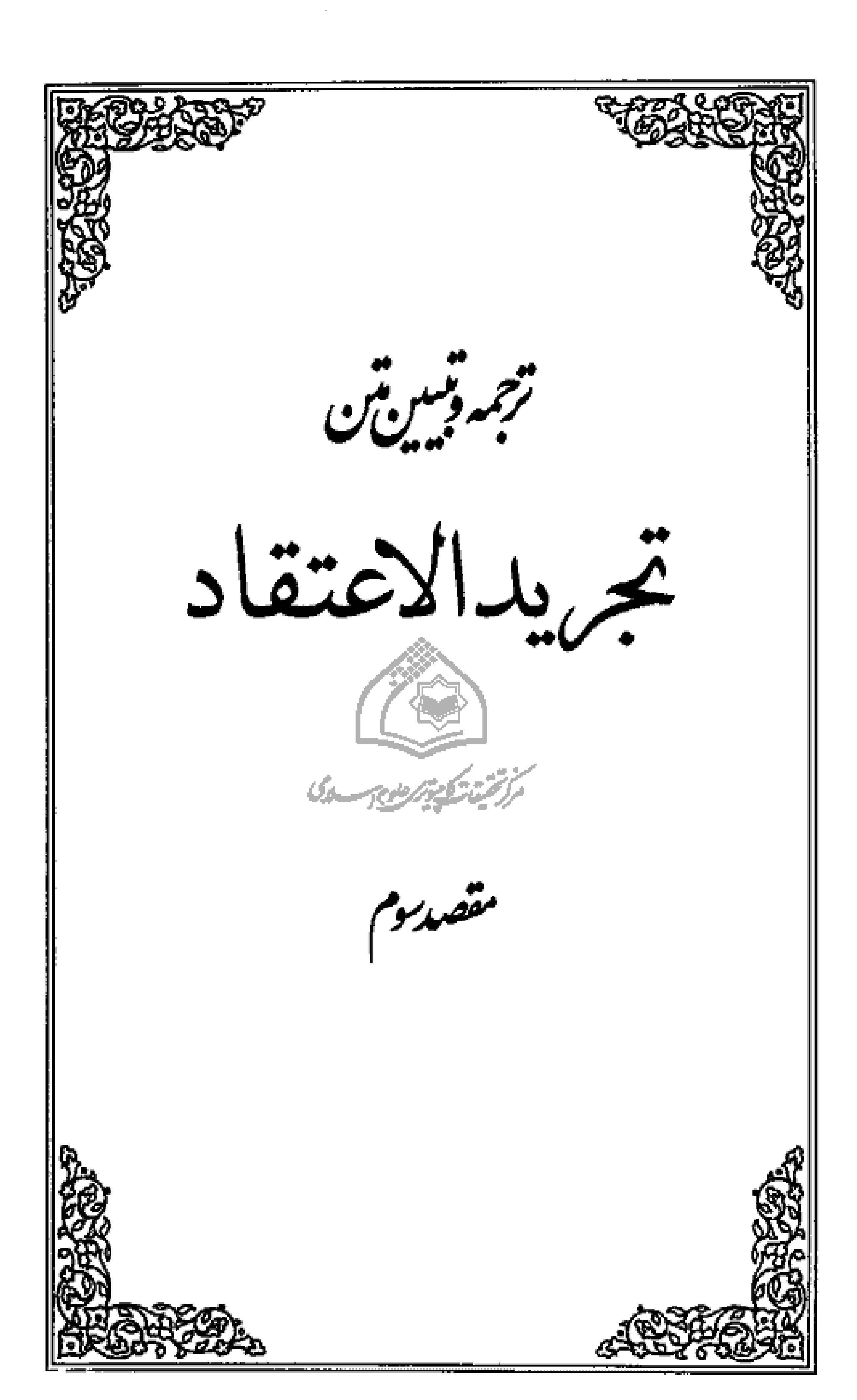
آنان که وجوب این امر را نفی کرده‌اند، دلیل آورده‌اند که: وجوب پدید آوردنِ اصلح به محال می‌انجامد و در نتیجه خود نیز محال خواهد بود.

بیان ملازمه آن است که: [در جایی که داشتن یک میلیون تومان، به حال زید اصلح است وگفتیم بر خداوند واجب است آن را به او بدهد]، اگر فرض کنیم مقدار زاید بر آن [مثلاً دو میلیون تومان] نیز هیچ مفسده‌ای نداشته، برخورداری از آن به مصلحت زید باشد، در صورتی که پدید آوردن آن مقدار پول برای زید باز هم بر خداوند واجب باشد، پدید آمدن امری که هیچ نهایت و پایانی ندارد لازم خواهد

آمد، زیرا چنین چیزی را [= وجود مصلحت و فقدان مفسده] می‌توانیم در هر مقدار بیشتری فرض کنیم. و در صورتی که پدید آوردن آن بر خداوند واجب نباشد، مدعای ما ثابت می‌گردد.

ابوحسین گفته است: اگر [پدید آوردنِ] آن مقدار [= یک میلیون تومان] دارای مصلحت و فاقد مفسده باشد و مقدار بیشتر از آن مفسده داشته باشد، بر خداوند واجب است که آن مقدار را به او بدهد، به خاطر وجود داعی و منتفی بودنِ صارف [و مانع]. و هرگاه در مقدار بیشتر از آن مفسده‌ای نباشد تا بی‌نهایت، خدای متعال گاهی آن اندازه را پدید می‌آورد وگاهی پدید نمی‌آورد، زیراکسی راکه یک داعی به انجام کاری می‌خواند و همان داعی در انجام کاری که مشقت‌بار است نیز وجود دارد، [یعنی هردو کار غرض او را تأمین می‌کند]، همین امر به منزلهٔ بازدارنده از انجام کارِ سخت‌تر می‌شود، در نتیجه داعیِ مورد نظر مردد خواهد بود میان داعی و باز دارنده، و در نتیجه نه انجام آن کار واجب خواهد بود و نه ترک آن. آنگاه ابوحسین این مثال را ذکر کرده است: کسی که انگیزه او را به دادنِ یک درهم به فقیر می‌خواند و زیانی برای او در دادن آن معلوم نشده است، آن درهم را به فقیر خواهد داد، حال اگر جمعی از فقیران نزد او حاضر آیند، دادن درهم به آنان نزد او مانند دادنِ درهم به فقیر نخست خواهد بود با این تفاوت که کمک به همهٔ آنان بر او سخت می‌باشد، چراکه برایش زیانبار است. چنین شخصی گاهی به فقیر از آنان کمک می‌کند وگاهی کمک نمی‌کند. پس هرگاه وجود داعی درکاری سخت مقتضی آن است که عدم آن کار را جایز بشماریم، وجود داعی درکاری که وجود آن محال است [یعنی پدید آوردنِ مراتب بالاتر تا بی‌نهایت] برای منتفی شدن فعل اولی خواهد بود، [یعنی به طریق اولی عدم فعل را تجویز می‌کند.] از این روست که [مؤلف(ره)]گفته است: پدید آوردن آنچه به حال فرد اصلح است در برخی شرایط بر خداوند واجب است نه در همهٔ شرایط. نفی کنندگان وجوه دیگری نیز ذکر کرده‌اند که آن‌ها را درکتاب نهایةالمرام به تفصیل آورده‌ایم.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



ترجمه و تبیین متن

تجرید الاعتقاد

مقصد سوم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثالث

في إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره
اثبات صانع تعالى، صفات و آثار او

و فيه فصول؛ الأوّل: في وجوده تعالى

فصل اول: اثبات هستی صانع

الموجود إن كان واجباً و إلّا استلزمه، لاستحالة الدور و التسلسل.

موجود اگر واجب باشد [مطلوب ما ثابت است] وگرنه [ممكن می‌باشد و موجودی كه ممكن است] مستلزم واجب خواهد بود، [يعنی ممكن بدون واجب نخواهد بود]، به خاطر محال بودن دور و تسلسل.

الثاني: في صفاته

فصل دوم: در صفات صانع تعالى

١ [صانع تعالى قادر است.]

وجودُ العالم بعد عدمه يَنفي الإيجابَ.

هستی عالم پس از نيستی آن [= اينكه عالم ابتدا نبوده و سپس پديد آمده است،

یعنی حادث زمانی بودن عالم] ایجاب را [= فاعل موجب بودنِ خدای متعال را] نفی می‌کند.

والواسطةُ غیرُ معقولةٍ.

واسطه [میان واجب تعالی و عالم] معقول نیست.

و یُمکنُ عروضُ الوجوبِ والامکانِ لِلأثرِ باعتبارَیْنِ.

و امکان آن هست که نسبت وجوبی و نسب امکانی، هر یک به اعتبار خاصی، بر اثر عارض شود.

و اجتماعُ القدرة علی المستقبل مع العدم.

و امکان آن هست که قدرت بر [وجود شیء در] آینده با عدم آن [در حال حاضر] جمع شود.

و انتفاءُ الفعلِ لیس فعلَ الضدّ.

و منتفی شدن فعل غیر از انجام دادنِ ضدّ آن است.

و عمومیةُ العلة تستلزم عمومیةِ الصفة.

شمول و فراگیری علت [= امکان] مستلزم فراگیری صفت [= قدرت داشتن بر هر امر مقدور]، است.

۲ [صانع تعالی عالم است]

والإحکامُ و التجردُ و استنادُ کل شيء إلیه دلائلُ العلم.

اتقان و استحکامِ [خلقت الهی]، مجرد بودن خداوند [از ماده] و این که همهٔ

موجودات مستند به او [= مخلوق و معلول او] هستند، دلایل علم و آگاهی خداوند [به خود و دیگران می‌باشد.]

والأخيرُ عامٌّ.

دلیل اخیر عمومیت دارد، [و دلالت بر تعلّق علم خداوند به همهٔ حقایق دارد.]

والتغايرُ اعتباريٌّ.

تغایر [میان عالم و معلوم در علم خداوند به ذات خود] اعتباری است.

ولا يستدعي العلمُ صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأنّ نسبة الحصول إليه أشدُّ من نسبة الصور المعقولة لنا.

علم خواهانِ صورت‌هایی مغایر با معلومها نزد خداوند، نیست، [یعنی برای آن که خداوند علم به غیر خودش داشته باشد لازم نیست صورتی از آن غیر نزد خداوند حاضر باشد.] چون نسبت حصول به خداوند شدیدتر از نسبت صورت‌های معقول برای ما، [به ما] است.

و تغيُّرُ الإضافات ممكنٌ.

و دگرگون شدن اضافه‌ها ممکن است.

و يمكن اجتماعُ الوجوب و الإمكان باعتبارين.

اجتماع واجب و امکان، به دو اعتبار، جایز است.

۳ [صانع تعالی حیّ است]

و كلّ قادرٍ عالمٍ حيٌّ بالضرورة.

و هرکس که قادر و عالم باشد، بالضرورة زنده و حیّ است.

۴ [صانع تعالی مرید است]

و تخصیصُ بعض الممکنات بالإیجاد في وقت یدلُّ علی إرادته تعالی.

این که خداوند بعضی از ممکنات را آفریده [نه همهٔ آن‌ها را] آن هم در وقت خاصی [نه پیش از آن] ارادهٔ خدا را اثبات می‌کند.

و لیست زائدةً علی الداعي و إلّا لزم التسلسل أو تعدُّدُ القدماءِ.

اراده امری زاید بر داعی [و انگیزهٔ فعل] نیست، چراکه در این صورت، تسلسلِ [اراده‌ها] و یا تعدد قدما [= وجود چند موجود قدیم و ازلی] لازم می‌آید.

۵ [صانع تعالی سمیع و بصیر است]

والنقلُ دلَّ علی اتصافه بالإدراک و العقلُ علی استحالة الآلات.

نقل [= متونی دینی اعم از آیات قرآنی و روایات معصومین ﷺ] بر اتصاف خداوند به ادراکِ [جزییات، و از آن جمله دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها] و عقل بر محال بودنِ آلات [جسمانی، مانند چشم و گوش، برای خداوند] دلالت دارد.

۶ [صانع تعالی متکلم است]

و عمومیة قدرته تدل علیٰ ثبوت الکلام والنفساني غیر معقول.

عمومیت قدرت خداوند، بر ثبوت کلام [در خداوند، و این که خداوند می‌تواند تکلّم کند] دلالت دارد، و کلام نفسانی امری نامعقول است.

و انتفاءُ القبح عنه تعالی یدلُّ علیٰ صدقه.

منتفی بودنِ هرگونه فعلِ زشت و ناپسند از خدای متعال، بر راست‌گو بودن او دلالت دارد.

۷ [صانع تعالی باقی است]

و وجوب الوجود یدلُّ علیٰ سرمدیته و نفي الزائد.

وجوب وجود بر سرمد بودن خداوند [=این که او همیشه بوده و خواهد بود] و نفی زاید [بودن بقا بر ذاتش] دلالت دارد.

۸ [صانع تعالی واحد است]

والشریکِ.

و [وجوب وجود دلالت دارد بر نفی] شریک.

۹ [خدای تعالی با دیگر ماهیات متفاوت است]

والمثلِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] مثل.

۱۰ [خدای تعالی غیر مرکب است]

و الترکیبِ بمعانیه.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ترکیب به معانی گوناگون آن.

۱۱ [خدای تعالی ضد ندارد]

والضدِّ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ضدّ.

۱۲ [خدای تعالی مکان ندارد]

والتحیّزِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] مکان داشتن.

۱۳ [خدای تعالی حالّ در غیر خود نیست]

والحلولِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] حلول.

۱۴ [خدای تعالی متحد با غیر خود نیست]

والاتحادِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] اتحاد.

۱۵ [خدای تعالی جهت ندارد]

والجهة.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] جهت.

۱۶ [خدای متعال محلّ حوادث نیست]

و حلولِ الحوادث فیه.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] حلول حوادث در خداوند.

۱۷ [خدای تعالی غنی است]

والحاجةِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] نیازمندی.

۱۸ [محال بودنِ ألم و لذّت بر خدای متعال]

والألمِ مطلقاً واللذةِ المزاجية.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ألم [درد] به طور مطلق، و لذّت مزاجی.

۱۹ [نفی معانی، احوال و صفات زائد در اعیان]

والمعاني و الأحوالِ و الصفاتِ الزائدةِ عيناً.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] معانی، احوال و صفات زائد در عین، [یعنی اموری که عینیت خارجی آن‌ها زاید بر ذات واجب می‌باشد.]

۲۰ [خدای تعالی دیده نمی‌شود]

والرؤية.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] رؤیت.

و سؤالُ موسى لقومه.

و درخواست موسی برای قومش بود [و آنان او را به این کار وا داشتند.]

والنظر لا يدلّ على الرؤية مع قبوله التأويل.

و نظر [که در قرآن آمده است: «گروهی به پروردگارشان ناظرانند»] بر دیدن دلالت نمی‌کند، علاوه بر آن که قابل تأویل است.

و تعليقُ الرؤية على استقرار الجبل المتحرك لا يدل على الإمكان.

و معلّق ساختن دیدن بر مستقر ماندنِ کوهِ در حال حرکت [به گونه‌ای که در حال حرکت، ساکن باشد] بر امکانِ [دیدن خداوند] دلالت نمی‌کند.

و اشتراکُ المعلولات لایدلُّ علی اشتراک العلل مع منع التعلیل والحصر.

و مشترک بودنِ معلول‌ها بر مشترک بودن علت‌ها دلالت ندارد، افزون بر آن که تعلیل و حصر را نیز ردّ می‌کنیم.

۲۱ [سایر صفات]

و علی ثبوت الجود.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند] بر ثبوت جود.

و المُلکِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] مُلک [= سلطنت و پادشاهی].

و التمامِ وفوقه.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] تمام و بالاتر از تمام.

والحقیةِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حق بودن.

والخیریةِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] خیر بودن.

والحکمةِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حکمت.

والتجبّرِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] جبّار بودن.

والقهر.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قاهر بودن.

والقيّومية.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قیّوم بودن.

و أمّا اليدُ والوجه و القِدَم و الرحمة و الكَرَم والرضا و التكوين فراجعةٌ إلى ما تقدم.

و امّا دست، روی، قدیم بودن، رحمت، کرم، رضا و پدید آوردن، به صفات پیشین باز می‌گردد، [و معنای تازه‌ای را برای خداوند بیان نمی‌کند.]

الثالث: في أفعاله

فصل سوم: در افعال صانع تعالی

(۱) [اثبات حسن و قبح عقلی]

الفعلُ المتصفُ بالزائد إما حسنٌ أو قبيحٌ و الحسن أربعة.

فصل سوم است. فعلی که متصف به زاید [=امری زاید بر حدوثش] می‌گردد یا حَسَن [=خوب] است و یا قبیح [=بد] و حَسَن بر چهار قسم است.

و هما عقليان، للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع.

حسن و قبح عقلی است [یعنی عقل به طور مستقل خوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند]، به دلیل آن که خوب بودنِ احسان [و نیکی به دیگران] و بد بودن ستم [به دیگران] بدون [در نظر گرفتن حکمِ] شرع، معلوم است.

و لا تتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

و به دلیل آن که اگر حسن و قبح شرعی بود، حُسن و قبح مطلقاً [خواه عقلی و خواه شرعی] منتفی می‌شد.

ولجاز التعاکس.

و عکس شدنِ [خوب‌ها و بدها] جایز خواهد بود.

و یجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور.

جایز است در [درجه وضوح] علوم [و تصدیقات] تفاوت حاصل شود به سبب تفاوت در تصوّرات[ی که موضوع یا محمول آن علوم را تشکیل می‌دهند.]

و ارتکابُ أقلِّ القبیحین مع امکان المخلص.

و [جایز است] از میان دو فعل قبیح، آن را که قبحش کمتر است، مرتکب شد، علاوه بر آن که خلاصی از انجام قبیح ممکن است، [یعنی می‌توان تدبیری اندیشید، که شخصی در موقعیت مورد نظر، مرتکب هیچ کار قبیحی نشود.]

والجبرُ باطلٌ.

و جبر باطل است.

۲ [خدای متعال قبیح انجام نمی‌دهد و واجب را ترک نمی‌گوید]

و استغناؤُه و علمُه یدلّان علی انتفاء القبح عن أفعاله تعالیٰ.

بی‌نیازی و علم خداوند دلالت می‌کنند بر عدم صدور فعل قبیح از خدای متعال.

۳ [خدای متعال قادر بر قبیح است]

مع قدرته علیه لعموم النسبة و لا یُنافي الامتناعَ اللاحق.

با آن که قدرتش بر فعل قبیح تعلق می‌گیرد، چون نسبتِ قدرت او به همهٔ ممکنات برابر است. و این [عموم قدرت] با امتناعِ بعديِ [صدور قبیح از خداوند] منافات ندارد.

۴ [فعل خدای متعال غرض و هدف دارد]

و نفيُ الغرض یستلزم العبثَ ولا یلزم عودُه إلیه.

منتفی بودن غرض [از فعل خداوند] مستلزم عبث بودنِ [افعال الهی] است. و لازم نیست که این غرض به خداوند باز گردد [و نفعی باشد که او از فعلش می‌برد.]

۵ [خدای متعال طاعات را می‌خواهد و گناهان را اکراه دارد]

و ارادةُ القبیح قبیحةٌ و کذا ترک ارادةِ الحَسَنِ، و لِلأمرِ و النهي.

ارادهٔ کار قبیح، قبیح است و نیز ترک ارادهٔ کار حَسَن، [قبیح می‌باشد.] و به خاطر امر [به کار حَسَن] و نهی [از کار قبیح.]

و بعضُ الأفعال مستندةٌ إلینا، والمغلوبیة غیر لازمة، و العلمُ تابعٌ.

و برخی از کارها به ما مستند است، و مغلوب بودنِ [خداوند در خواستهٔ خویش] لازم نمی‌آید، و علم [خداوند] تابعِ [معلوم و کاشف از آن] است.

۶ [ما فاعل هستیم]

والضرورة قاضیةٌ باستناد أفعالنا إلینا.

ضرورت حکم می‌کند به این‌که افعال ما مستند به ما هستند.

والوجوب للداعي لاينافي القدرة كالواجب.

واجب شدن فعلِ [فاعل قادر] به خاطر وجود داعی منافاتی با قادر بودن او ندارد، مانند واجب تعالی [که با آن که قادر است، با وجود داعی بر فعل، صدور آن فعل از او ضروری می‌گردد.]

والایجادُ لا يستلزمُ العلمَ إلّا مع اقتران القصد فيكفي الإجمالُ.

پدید آوردن یک شیء مستلزم علم به آن نیست، مگر در صورتی که پیدایش آن همراه با قصد باشد، [یعنی فاعل و علت، فاعل بالقصد باشد، مانند انسان] که در این صورت علم اجمالی به فعل کفایت می‌کند.

و معَ الاجتماع يقع مرادُه تعالىٰ.

و در صورت اجتماع [قدرت خدا و قدرت بنده، به گونه‌ای که یکی بخواهد فعلی تحقق یابد و دیگری بخواهد تحقق نیابد]، مراد و خداوند واقع می‌شود.

والحدوثُ اعتباريٌ.

و حدوث اعتباری [= انتزاعی] است، [که منشأ انتزاع دارد امّا مابازاء ندارد، همانند امکان.]

و امتناعُ الجسم لغيره.

ممتنع بودنِ صدور جسم [از ما] به خاطر امر دیگری غیر از حدوث آن است.

و تعذُّرُ المماثلةِ في بعض الافعال لِتعذُّرِ الإحاطة.

متعذر بودنِ مماثلت در برخی کارها [= این که نمی‌توانیم کاری از همه جهت مماثل باکار نخستین خود تکرار کنیم]، به سبب آن است که احاطهٔ [کامل به همهٔ خصوصیت‌های فعلِ نخستین] متعذّر است.

ولا نسبة في الخيرية بين فعلِنا و فعلِه تعالىٰ.

و نسبت بهتر بودنِ میان فعل ما و فعل خداوند نیست؛ [= این‌گونه نیست که برخی از افعال بنده بهتر از برخی از کارهای خداوند باشد.]

والشكرُ علىٰ مقدمات الإيمان.

سپاس از خداوند [از سوی کسی که ایمان آورده است]، بر مقدمات ایمان است [نه بر نفس ایمان.]

والسمعُ متأوَّلٌ و معارَضٌ بمثله و الترجيحُ معنا.

ادلهٔ نقلی تأویل برده می‌شود و با ادلهٔ نقلی‌ای که بر خلاف دلالت دارد، معارض است؛ و ترجیح با ما [= با آن ادلهٔ نقلی که بر مختار ما دلالت دارد] است.

۷ [فعل متولّد]

و حسنُ المدحِ و الذمِّ علىٰ المتولِّد يقتضي العلم بإضافته إلينا.

خوب بودنِ ستایش و نکوهش بر فعلِ متولّد مقتضیِ علم به استناد این فعل به ماست، [زیرا اگر علمِ ارتکازی نداشتیم به این که کارِ متولّد، منتسب به انسان است، هرگز خوب نمی‌دانستیم که کسی را به خاطر چنین فعلی ستایش یا نکوهش کنیم.]

والوجوب باختيار السبب لاحقٌ.

وجوب [فعل سبب] که به واسطهٔ اختیار کردنِ سبب حاصل می‌شود، وجوب لاحق [به فعل] است [و منافاتی با امکان ذاتی آن ندارد.]

والذمُّ في إلقاء الصبيِّ عليه لا على الإحراق.

نکوهش فرد [در آنجا که کودکی را به آتش می‌افکند و آتش او را می‌سوزاند] بر افکندن کودک [در آتش] است، نه بر سوزاندن آتش.

۸ [قضاء و قدر]

و القضاء و القدرُ إن أُريد بهما خلقُ الفعل لزم المحالُ، أو الإلزامُ صحَّ في الواجب خاصةً، أو الإعلامُ صحَّ مطلقاً، و قد بيّنه أميرُالمؤمنين عليه السلام في حديث الأصبغ.

اگر مقصود از قضا و قدر [در سخن اشاعره که با استناد به آن قائل به جبر شده‌اند] آفریدنِ فعل باشد [و این که افعال انسان‌ها در واقع آفریدهٔ خدا و منتسب به اوست، نه ما] محال لازم می‌آید [که بیان آن گذشت.] و اگر مراد از آن الزام باشد [که خدا افعال انسان‌ها را واجب ساخته است]، این تنها دربارهٔ کارهایی که [در شرع] واجب شده، صادق است. و اگر مراد اعلام باشد [که خداوند افعال انسان‌ها را در کتاب نوشته و اعلام کرده است]، مطلقا [نسبت به همهٔ افعال] این معنا صحیح است و آن را امیر مؤمنان در حدیث اصبغ بیان کرده است.

۹ [هدایت و ضلالت]

والإضلالُ الإشارة إلیٰ خلاف الحق و فعلُ الضلالةِ والإهلاک، والهُدیٰ مقابلٌ، والأوّلانِ منفیّانِ عنه تعالیٰ.

اضلال به معنای نشان دادنِ خلاف حق و ایجاد ضلالت و هلاک کردن است. [این سه معنای مختلف است که اضلال در موارد گوناگون بر آن‌ها اطلاق می‌شود.] و هدایت در برابر آن است، [و در نتیجه در سه معنای مقابلِ معانی یاد شده به کار می‌رود: نشان دادنِ حق، ایجاد هدایت و پاداش دادن.] دو معنای نخستِ [اضلال] از خداوند منتفی است، [چون قبیح‌اند و خداوند قبیح انجام نمی‌دهد.]

۱۰ [خدای متعال کودکان را شکنجه نمی‌کند]

و تعذیبُ غیرِ المکلّف قبیحٌ، و کلامُ نوحٍ ﷺ مجازٌ، والخدمةُ لیست عقوبةً له، والتبعیّةُ فی بعض الأحکام جائزةٌ.

شکنجه کردن کسی که مکلف نیست، قبیح است. و سخن نوح [که گفت: «خدایا آنان جز فاجر و کافر به دنیا نمی‌آورند»] مجاز است، [و مقصود آن است که بچه‌های آن‌ها بعدها فاجر و کافر می‌شوند، نه آن که درزمان ولادت چنین باشند.] و خدمت کردنِ [کودک به کسانی که او را به بندگی خود درآورده‌اند] کیفر او به شمار نمی‌رود. و تابع بودنِ [کودک از پدر کافر خود] در برخی احکام جایز است، [و درد و رنجی را برای کودک به همراه ندارد.]

۱۱ [نیکو بودن، ماهیت، وجه نیکو بودن و پاره‌ای از احکامِ تکلیف]

والتکلیف حسنٌ لاشتماله علیٰ مصلحة لا تحصل بدونه.

تکلیف نیکوست، زیرا مصلحتی را در بر دارد که بدون آن به دست نمی‌آید.

بخلاف الجرحِ ثم التداوي والمعاوضاتِ، و الشکرُ باطلٌ.

برخلافِ مجروح ساختن شخص و سپس مداوا کردنِ وی، [که کار نیکویی نیست]، و برخلاف معاوضات [که مصلحت در آن به پایه‌ای نیست که کسی در آن اختلاف نداشته باشد]، و شکر باطل است. [چراکه در شکر مشقت معتبر نیست.]

و لأنَّ النوعَ محتاجٌ إلی التعاضُدِ المستلزِمِ للسنةِ النافعِ استعمالُها في الریاضة و إدامةِ النظر في الأُمور العالیة، و تذکُّرِ الإنذارات المستلزمةِ لإقامة العدل مع زیادة الأجر والثواب.

و به خاطر آن که نوع انسان نیازمند به همیاری است که [زندگی اجتماعی را می‌طلبد و] خواهانِ قانونی است که به کاربستن آن سودمند است در ریاضت [و تمرین دادن نفس بر تحمل سختی‌ها] و ادامهٔ تأمل در مطالب بلند، و یادآوردنِ انذارها[ی پیامبران] که مستلزم بپا داشتن عدالت است، همراه با اجر و پاداش که بر آن افزوده می‌شود.

و واجبٌ لِزَجْرِه عن‌القبائح.

و [تکلیفِ بندگان از سوی خداوند] واجب [و ضروری] است؛ زیرا تکلیف، [شخص مکلف را] از [انجام] کارهای زشت باز می‌دارد.

و شرائطُ حسنِهِ انتفاءُ المفسدة و تقدُّمهُ و إمكانُ متعلقه و ثبوتُ صفةٍ زائدة علىٰ حسنه و علمُ المكلِّف بصفات‌الفعل و قدر المستحق و قدرتُه عـليه و امتناعُ القبيح عليه و قدرةُ المكلَّف علىٰ‌الفعل و علمُه به أو إمكانُه و إمكانُ الآلة.

شرایطِ نیکو بودنِ تکلیف عبارت است از: منتفی بودنِ مفسده [و ضرر و زیان برای خود مکلف یا دیگری]، مقدّم بودنِ آن [بر مکلف به]، ممکن بودن متعلّق تکلیف [در حق مکلَّف]، ثبوت صفتی زاید بر نیکویی فعل [به این صورت که در تکلیف به فعل، فعل بر ترک رحجان داشته باشد و در تکلیف به ترک، ترک بر فعل راجح باشد]، آگاهی تکلیف کننده از ویژگی‌های فعل و میزانِ پاداشی [که شخص با انجامِ فعل] مستحق آن می‌گردد، توانایی او [=مکلِّف] بر [اعطای] آن، ممتنع بودنِ صدور قبیح از او [= مکلِّف]، توانایی تکلیف شونده بر فعل، آگاهی‌اش از آن یا امکانِ آگاه شدنش از آن و ممکن بودنِ آلت [و مقدمات انجام فعل در حق مکلَّف.]

و متعلقه إما علمٌ إما عقلي أو سمعي و إما ظنٌّ و إما عملٌ.

متعلق تکلیف یا علم است، که یا عقلی است [=عقل مستقلاً بدان حکم می‌کند]، و یا سمعی است [=با استناد به ادلهٔ نقلی دانسته می‌شود]، و یا ظن و گمان است و یا عمل و کار است.

و هو منقطعٌ للإجماع و لإيصالِ الثواب.

تکلیف همیشگی نیست، به خاطر اجماع و به خاطر رساندنِ پاداش [به فرمانبرداران.]

و علّةُ حسنِهِ عامّةٌ.

علتِ نیکو بودنِ تکلیف عام است [و کافر را نیز شامل می‌شود.]

و ضررُ الكافر من اختياره.

منشأ زیانِ کافر انتخابِ بد اوست، [نه آن که تکلیف به خودی خود ضرر و زیانی را برای او به بار آورده باشد.]

و هو مَفْسَدةٌ لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

و آن [= تکلیفِ کافر] مفسده است اما نه از جهت تکلیف، [بلکه از جهت انتخابِ بدِ کافر]، برخلاف آنچه ما [برای حُسنِ تکلیف] شرط کردیم.

والفائدة ثابتةٌ.

فایدهٔ [تکلیف، که همان در معرضِ پاداش قرار گرفتن مکلف است، در حق کافر نیز] ثابت است.

۱۲ [لطف، ماهیت و احکام آن]

واللطفُ واجبٌ لتحصيل الغرض به.

لطف [از سوی شارع] واجب است، زیرا به واسطهٔ آن غرضِ [شارع] حاصل می‌گردد، [و ترک آن نقض غرض می‌باشد.]

فإن كان من فعله تعالىٰ وجب عليه، و إن كان من المكلّف وجب أن يُشعِره به و يُوجبَه، و إن كان من غيرهما شُرِطَ فيالتكليف العلمُ بالفعل.

پس اگر لطف فعل خدای متعال باشد، بر او واجب است که آن را انجام دهد؛ [وگرنه نقض غرض می‌شود.] و اگر از فعل مکلف باشد [بر خداوند] واجب است که او را آگاه سازد و انجام آن کار [= مصداق لطف] را بر وی واجب سازد. و اگر فعلِ دیگری باشد تکلیف مشروط به آگاهی از انجام مصداق لطف می‌باشد.

و وجوهُ القبح منتفيةٌ والكافر لا يخلو من لطفٍ والإخبارُ بالسعادة و الشقاوة ليس مفسدةً.

و جهات و حیثیت‌های قبح [در مورد لطف] منتفی است؛ و در حقّ کافر برخی از مصادیق لطف محقق است، و اخبار به سعادتمند یا شقاوتمند بودنِ [برخی افراد خاص] مفسده‌ای را در بر ندارد.

و يَقْبَحُ منه تعالىٰ التعذيبُ مع منعه دون الذمّ.

کیفر کردنِ مکلّفِ [گناه کار] در صورت باز داشتن لطف از او، بر خداوند قبیح است، اما نکوهش کردنِ او قبیح نیست.

ولابدّ من المناسبة و إلاّ ترجح بلا مُرجّح بالنسبة إلى المنتسبين.

باید [میان لطف و ملطوف فیه] تناسب و هماهنگی باشد، وگرنه ترجیحِ بدون مرجح نسبت به طرفین مسأله [= لطف و ملطوف فیه] لازم می‌آید.

ولا یبلغ الإلجاءَ.

و نباید لطف به حدّ الجاء [و اجبار مکلف بر انجام فعل] برسد.

و یعلم المکلَّفُ اللطفَ إجمالاً أو تفصیلاً.

و باید مکلَّف لطف را، به نحو اجمال یا تفصیل، بداند.

و یزید اللطفُ علیٰ جهة الحسن.

و لطف دارای صفتی زاید بر جهت حسن می‌باشد.

و یدخله التخییرُ.

در لطف تخییر داخل می‌شود، [در جایی که مثلاً دو فعل باشد که هر کدام برای تحقق لطف کافی باشد.]

بشرط حسنِ البدلَین.

به شرط آن‌که هر دو بدل نیکو باشند، [و هیچ جهت قبحی در آن‌ها وجود نداشته باشد.]

۱۳ [درد و رنج و وجه نیکو بودن آن]

و بعضُ الألمِ قبیحٌ یصدر منّا خاصةً، و بعضه حسنٌ یصدر منه تعالیٰ و منّا. و حُسْنُه إمّا لِاستحقاقه أو لِاشتماله علیٰ النفع أو دفع الضرر الزائدَین، أو لکونه عادیاً أو علیٰ وجه الدفع.

برخی از انواع رنج قبیح است و تنها از ما [انسان‌ها] سر می‌زند [نه خداوند متعال]، و برخی از انواع آن حسن است که هم از خدای متعال سر می‌زند و هم از ما. و حسن بودن آن یا به خاطر آن است که شخص سزاوار آن می‌باشد، یا به

خاطر آن که مشتمل بر نفع بیشتر و یا دور کردنِ زیانِ بیشتر می‌باشد، و یا به خاطر آن که بر اساس جریان عادی طبیعت صورت گرفته است، و یا به خاطر آن که در مقام دفاع [از خود] بوده است.

ولابد في المشتمِل على النفع من اللطف.

و رنجی که مشتمل بر نفع است [برای آن که حسن باشد] باید مصداق لطف باشد.

و يجوز في المستحق كونُه عقاباً.

رنجی که بر شخص مستحقِ آن وارد می‌آید می‌تواند کیفر او باشد.

ولا يكفي اللطفُ في ألم المكلف في الحُسن.

صرف این که رنج وارد آمده بر مکلف مصداق لطف باشد [و مکلف را به طاعت نزدیک و از گناه دور سازد] برای نیکو بودن آن کفایت نمی‌کند.

ولا يحسُنُ مع اشتمال اللذة على لطفيّته.

اگر لذت همان لطفی را که در رنج است، دربر داشته باشد، دیگر وارد ساختن رنج [به خاطر حصول آن لطف] نیکو نخواهد بود.

ولا يشترط في الحسن اختيارُ المتألّم بالفعل.

نیکو بودنِ [وارد ساختنِ] رنج مشروط به آن نیست که شخص متحمل رنج آن را بالفعل اختیار کرده باشد.

۱۴ [عوض‌ها]

والعوضُ نفع مستحق خالٍ عن تعظيم و إجلال.

عوض نفعی است که شخص استحقاق آن را دارد اما [اعطای آن] همراه با بزرگداشت و گرامی داشت نیست.

و يستحق عليه تعالىٰ بإنزالِ الآلام و تفويتِ المنافع لمصلحة الغير و إنـزال الغموم، سواءٌ استندت إلىٰ علم ضروري أو مكتسبٍ أو ظنٍ، لا ما تستند إلىٰ فعلِ العبد، و أمرِ عباده بالمضار أو إباحتِه و تمكين غير العاقل.

اموری که موجب استحقاق عوض بر خداوند می‌گردند عبارتند از: فرو فرستادن درد و رنج، تباه ساختن منفعت کسی به خاطر مصلحت غیر [مانند آن که خداوند مال کسی را با سیل و زلزله و مانند آن تباه سازد]، وارد آوردن غم و اندوه‌ها، خواه مستند به علم بدیهی یا اکتسابی باشد و خواه مستند به گمان باشد، بر خلاف اندوهی که مستند به کارِ خود بنده است، این که بندگان را امر کند به انجام کارهای زیان‌آور و یا آن که انجام آن را بر آن‌ها مباح گرداند [مانند امر به ذبح حیوان در مناسک حج و اباحهٔ آن در سایر موارد]، مسلط ساختن غیر عاقل [مانند درندگان.]

بخلاف الإحراق عندالإلقاء في النار والقتلِ عند شهادةِ الزور.

اما در آنجا که [شخصی، دیگری را] در آتش می‌افکند و او می‌سوزد و یا در اثر شهادتِ دروغِ شاهدان، [قاضی متهم را محکوم به قتل می‌کند و] او کشته می‌شود، عوض بر خداوند نیست.

والانتصافُ عليه تعالىٰ واجبٌ عقلاً و سمعاً.

بر خدای متعال، به حکم عقل و نقل واجب است که حق مظلوم را از ظالم بستاند.

فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوضٍ في الحال يوازي ظلمَه.

[از آنجا که بر خداوند واجب است حقِ ستم دیده را از ستمگر باز ستاند و به او بدهد]، پس جایز نیست خداوند، در جایی که ستمگر در هنگام تسلط عوضی برابر با ستم خود ندارد که بدهد، ستمگر را بر ستم دیده مسلط سازد.

فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرّق‌اللّٰهُ تعالىٰ أعواضه على الأوقات أو تفضَّل عليه بمثلها، و إن كان من أهل‌العقاب أسقطَ بها جزءً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يُفرّق الناقصَ على‌الأوقات.

پس اگر مظلوم بهشتی باشد خداوند عوض‌هایی راکه او استحقاق دارد در زمان‌های مختلف به او می‌دهد [به گونه‌ای که پایان یافتن آن را متوجه نشود] یا آن که [پس از پایان یافتن آن] مثل آن را از باب تفضّل [و نه استحقاق] به او می‌دهد. و اگر دوزخی باشد خداوند جزیی از کیفر او را به واسطهٔ آن عوض‌ها می‌کاهد به گونه‌ای که برای او معلوم نگردد که از عذاب او کاسته شده و در مجازات او تخفیفی اعمال شده است، به این صورت که عذابِ کاسته شده را در زمان‌های مختلف اعمال می‌دارد.

ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختارُ معه الألم و إن كان منقطعاً. ولا يجب حصوله في‌الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألم على‌القطع ممنوعٌ مع أنّه غيرُ محلِّ النزاع.

لازم نیست عوض همیشگی باشد، چون عوضی که چندان افزون از رنج باشد که شخص تحمل رنج را برای رسیدن به آن ترجیح دهد، نیکوست، هرچند منقطع باشد. و لازم نیست این عوض در دنیا پدید آید چون احتمال این هست که مصلحتی در موکول کردن آن به آخرت باشد، و این راکه شخصِ برخوردار از عوض با پایان پذیرفتن آن، متألم گردد، نمی‌پذیریم، علاوه بر آن که از محل بحث خارج است.

ولا يجب إشعارُ صاحبه بإيصاله عوضاً.

لازم نیست به مستحق عوض فهمانده شود نعمتی که به او می‌رسد، عوض می‌باشد.

ولا یتعین منافعُه.

منفعت‌های عوض متعیّن نیست.

ولا یصحُّ إسقاطهُ.

گذشتن از عوض و ساقط کردن آن صحیح نیست.

والعوضُ علیه تعالیٰ یجب تزایُدُه إلیٰ حدِّ الرضا عند کلِّ عاقلٍ، و علینا یجب مساواتُه.

عوض اگر بر عهدهٔ خداوند باشد باید تا حدّی که هر عاقلی بدان رضایت دهد فزونی یابد، و اگر بر عهدهٔ ما باشد باید با مصیبت وارد آمده، برابر باشد.



۱۵ [اجل‌ها]

و أجلُ الحیوانِ الوقتُ الذي علمَ اللّٰهُ تعالیٰ بطلانَ حیاته فیه.

اجل حیوان همان وقتی است که خداوند علم به پایان یافتنِ زندگانی او در آن دارد.

والمقتولُ یجوز فیه الأمرانِ لولاه.

کسی که به قتل می‌رسد اگر به قتل نمی‌رسید [ممکن بود زنده بماند و ممکن بود بمیرد، یعنی] هردو امر در مورد او جایز است [که به وقوع بپیوندد.]

و یجوز أن یکون الأجلُ لطفاً للغیر لا للمکلَّف.

اجل انسان می‌تواند لطفی برای غیر او باشد، نه برای خود مکلّف.

۱۶ [رزق‌ها]

والرزقُ ما صحَّ الانتفاع به ولم یکن لأحد منعه منه.

رزق چیزی است که بهره بردن از آن صحیح و جایز باشد و هیچ کس حقّ منع کردن شخص از آن را نداشته باشد.

والسعيُ في تحصيله قد يجب و يستحب و يباح و يحرم.

تلاش در راه به دست آوردن روزی گاهی واجب، گاهی مستحب، گاهی مباح و گاهی حرام می‌باشد.

۱۷ [قیمت‌ها]

والسعر تقديرُ العوض الذي يُباع به الشيءُ، و هو رَخْصٌ و غَلاءٌ ولابد من اعتبار العادة و اتحادِ الوقت و المكان، و يستند إليه تعالىٰ و إلينا أيضاً.

سعر [= قیمت و بها] اندازهٔ عوض است که بدان شیء فروخته می‌شود، و آن یا ارزان است و یا گران. برای تعیین ارزان یا گران بودنِ قیمت یک کالا باید آنچه را در زمان و مکانِ مشابه متعارف است، در نظر گرفت. سبب گرانی و ارزانی گاهی خداوند است و گاهی خود ما می‌باشیم.

۱۸ [اصلح]

والأصلح قد يجب لوجود الداعي و انتفاء الصارفِ.

پدید آوردن آنچه به حال فرد اصلح است گاهی [بر خداوند] واجب می‌باشد، به خاطر وجود داعی بر آن و فقدانِ بازدارنده [و مانع] از تحقق آن.

فهرست

اثبات صانع تعالی، صفات و آثار او